تئودور و. آدورنو
ماکس هورکهایمر

دیالکتیک روشنگری

قطعات فلسفی



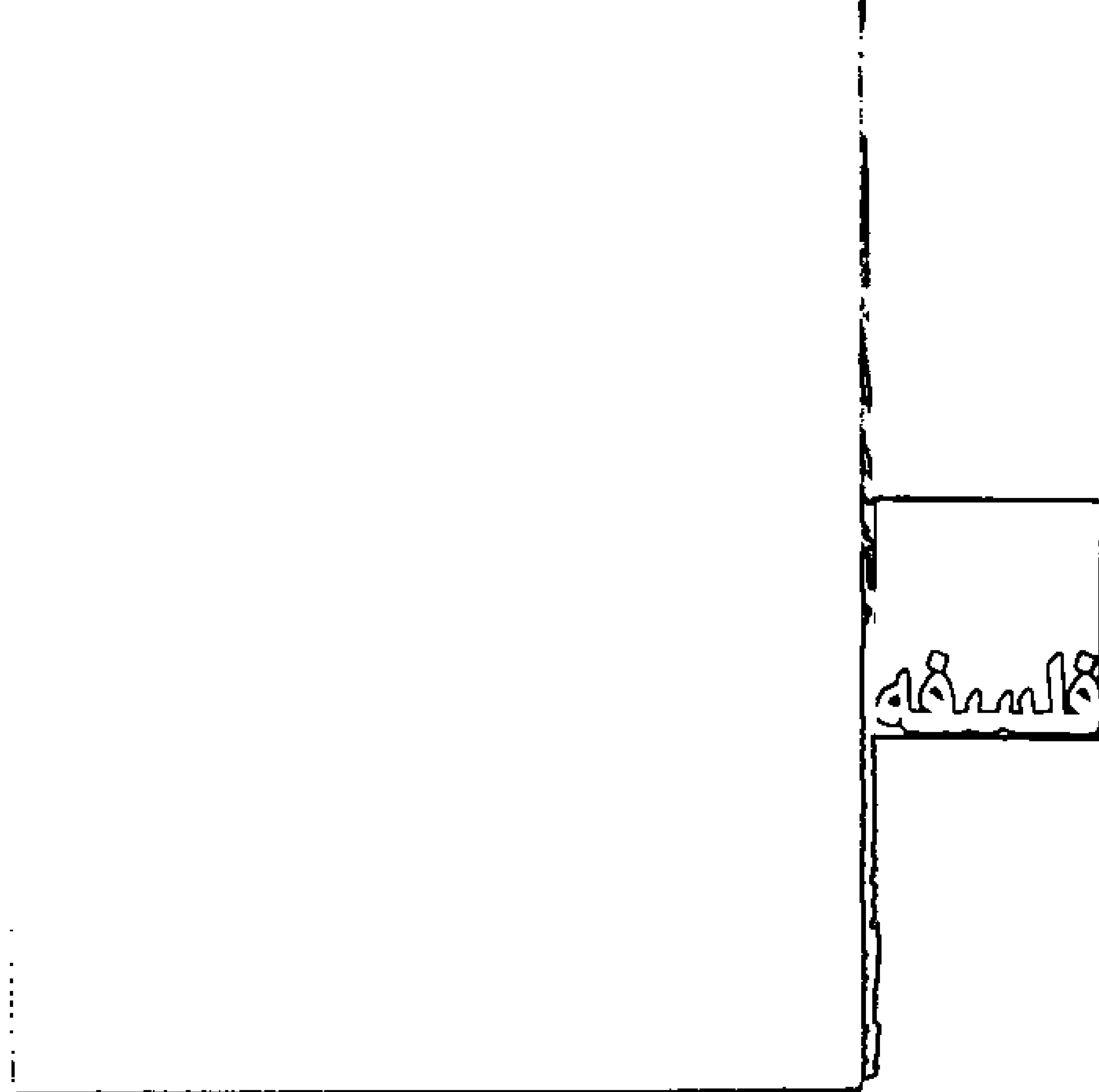
چاپ چهارم

مراد فرهادپور • امید مهرگان



تئودور و. آدورنو

تئودور ویزنگروند آدورنو، متولد ۱۹۰۳ در فرانکفورت (کنار ماین)، در خانواده‌ای بورژوا و فرهنگی رشد کرد. در ۱۹۲۱ وارد دانشگاه فرانکفورت شد و سه سال بعد دکترای فلسفه گرفت. استاد او هانس کورنلیوس، نوکانتی مشهور، بود. در ۱۹۲۳ آدورنو با والتر بنیامین در فرانکفورت آشنا شد و از او بسیار تأثیر پذیرفت. در ۱۹۲۴ به وین رفت تا نزد آلبان برگ و در مکتب شونبرگ موسیقی بخواند. حدود دو سال بعد به فرانکفورت بازگشت و تحصیل فلسفه را ادامه داد و اینجا بود که وارد فاز مارکسی-فرویدی تفکر خویش شد. او رساله‌ی استادی خود را زیر نظر پل تیلیش درباره‌ی سورن کی یرکگور نوشت. اوایل دهه‌ی سی به انستیتو تحقیقات اجتماعی پیوست و چند سال بعد او نیز مجبور شد مهاجرت کند. آدورنو در ۱۹۵۳، پس از بازگشت از آمریکا رئیس انستیتو شد و در ۱۹۶۹ از پی حمله‌ی قلبی درگذشت. چند اثر مهم وی عبارتند از: اخلاق صغیر، دیالکتیک منفی، نظریه‌ی زیباشناختی، ژارگون اصالت.


فلسفه


گام نو

برای فردریش پولاک

دیالکتیک روشنگری

قطعاتِ فلسفی

تئودور و. آدورنو
ماکس هورکهایمر

مراد فرهادپور
امید مهرگان



تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه‌راه طالقانی،
خیابان نیرو، شماره ۷/۱
صندوق پستی: ۸۹۴-۱۱۳۶۵، تلفن: ۷۵۲۹۹۰۷

دیالکتیک روشنگری

قطعات فلسفی

نویسندگان: تئودور و. آدورنو / ماکس هورکهایمر

مترجمان: مراد فرهادپور / امید مهرگان

● چاپ چهارم ۱۳۸۹ تهران ● شمارگان ۱۲۰۰ نسخه ● قیمت ۷۷۰۰ تومان
● چاپ و صحافی: شریف
● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● طرح روی جلد: حسن کریم‌زاده
شابک: ۱-۴۳-۷۳۸۷-۹۶۴ ISBN 964-7387-43-1

هورکهایمر، ماکس، ۱۸۹۵-۱۹۷۳ م. Horkheimer, Max
دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی / ماکس هورکهایمر، تئودور و آدورنو؛ [ویراستار گونزلین اشمیدنور]؛ مترجمان مراد فرهادپور، امید مهرگان.ـ تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
ISBN 964-7387-43-1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Philosophische Fragmente Dialectic of enlightenment: philosophical fragments, c 2002.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه. الف. آدورنو، تئودور، ۱۹۰۳-۱۹۶۹ م. Adorno, Throdor W. ب. اشمیدنور، گونزلین Schmid Noerr, Gunzelin ج. فرهادپور، مراد، ۱۳۳۷- مترجم. د. مهرگان، امید، ۱۳۵۸- ، مترجم. هـ. عنوان. و. عنوان: قطعات فلسفی.
۹د۹هـ/ B۳۱۹۹ ۱۹۳
۱۳۸۳ ۳۲۷۴۶-۸۳م
کتابخانه ملی ایران

فهرست

یادداشت مترجمان بر چاپ سوم

چاپ سوم ترجمهٔ دیالکتیک روشنگری، مهم‌ترین دستاورد نظری مکتب فرانکفورت و اثر کلاسیکِ سنت نظریهٔ انتقادی، اکنون چهار سال پس از انتشار نخست آن دراختیار قرار دارد. در این چاپ، اصلاح و بازنگری از حد تصحیح اغلاط تایپی و املائی و برخی موارد ضروری دیگر فراتر نرفته است، گرچه هنوز جا برای بهبودِ ترجمه و انتقال برخی صورت‌بندی‌های مفهومی و حتی صفحه‌آرایی مناسب‌تر برای اثری کلاسیک هست. با وجود آن‌که مدت‌هاست نسخه‌های چاپ‌های قبلی کتاب تمام شده است، و به‌رغم تقاضا برای چاپ مجدد و بدل‌شدن کتاب به متن درسی، بنا به‌دلایل متعدد عینی و ذهنی، تجدید انتشار آن تا این تاریخ به تعویق افتاد.

گذشته از این مورد خاص، هیچ ضرورتِ تاریخی عجیبی برای چاپ بی‌درنگ کتاب، یا اصولاً ترجمهٔ گستردهٔ کلاسیک‌های تاریخ تفکر، در کار نیست، مگر احتمالاً نوعی لجاجت و پافشاری فردی یا حتی اخلاقی بر مقاومت نظری دربرابر واقعیت و احترام به خوانندگان پیگیر و واقعی کتاب. به‌نظر می‌رسد تعجیل و شتابزدگی حتی برای همان چاپ اول کتاب نیز، که درکنار سهل‌انگاری در حروف‌چینی و نمونه‌خوانی، خود سبب اصلی بروز غلط‌های

چاپی فراوان بود، معنا و دستاورد خاصی نداشته است. و با توجه به (عدم)واکنش‌ها و شرایطی که این کتاب در این فاصله به خود دید، نکتهٔ فوق در مورد چاپ‌های بعدی آن احتمالاً حتی بیش از این صادق است (مگر آن‌که معجزه‌ای در حیطهٔ دریافت و قرائت و نقد رخ دهد). مع‌الوصف، ازآنجا که سویه غیرعقلانی و موحشِ واقعیت معاصر، در سرتاسر کرهٔ خاک، نه تنها در این اثنا کاهش نیافته، بلکه چنان‌که مؤلفان دیالکتیک روشنگری به‌درستی نشان داده اند، اکنون 'در ورای دیکتاتوری‌ها و جنگ‌ها' به کمال می‌رسد، نفسِ ترجمه، چاپ یا تجدید چاپِ یک کتاب گویی فقط به‌منزلهٔ 'وسیله‌ای بی‌هدف' واجد معنایی است. هرچند، در شرایط کنونی، هر نوع تأمل انتقادی درباب واقعیت سیاسی ـ اجتماعی و تناقضات آن به‌همان اندازه نیازمند ذهنی بری از توهم است.

م.ف.ا.م.

تابستان

۱۳۸۷

یادداشت مترجمان

دو فصل اول و چهارمِ این کتاب قبلاً بر اساس نخستین ترجمه‌ی انگلیسیِ[1] آن به فارسی برگردانده و در فصلنامه‌ی *ارغنون*، شماره‌های ۱۱/۱۲ (۱۳۷۵) و ۱۸ (۱۳۸۰) منتشر شده‌اند. پس از انتشار دومین ترجمه‌ی انگلیسی[2]، بر آن شدیم تا کتاب را مشترکاً ترجمه کنیم. از این رو مجدداً کل کتاب را جمله به جمله بر اساس دو متن آلمانی[3] و دومین برگردان انگلیسی ترجمه کردیم.

ترجمه‌ی انگلیسیِ ادموند جفْکات به لحاظ انتقال دقیق معنا و، مهم‌تر از آن، به لحاظ وفاداری به سبکِ بیانِ مؤلفان، بسی روشن‌تر و موفق‌تر از نخستین ترجمه‌ی انگلیسی است. با توجه به دشواری و پیچیدگیِ متن اصلی، ترجمه‌ی جِفکات در بسیاری موارد به رفع ابهامات یاری رساند. از یادداشت‌های ویراستار انگلیسی، گانزلین اشمید نور، نیز برای توضیح عبارات لاتینی و اسامیِ

1 T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Coming, Continuum Publishing Company, New York, 1955.

2. T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*, trans. E. Jephcott, Stanford university press, California, 2002.

3. T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, philosphische Fragmente*, Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.

ناآشنا و... کمک فراوان گرفتیم. در چند مورد معدود نیز سوءقرائت‌های مترجم انگلیسی را با رجوع به متن اصلی تصحیح کردیم. آدورنو و هورکهایمر در برخی موارد اصل عبارات انگلیسی، به‌ویژه اصطلاحات مرسوم در فرهنگ آمریکایی، را به‌کار برده‌اند. مشخص‌کردنِ این موارد برای خواننده‌ی فارسی‌زبان سودی نداشت و ما سعی کردیم حال‌وهوای «آمریکاییِ» این عبارات را از طریق ترجمه‌ی فارسی منتقل کنیم.

پانویس‌هایی که با علامت* در متن مشخص شده‌اند همگی به مترجمان فارسی تعلق دارند و بسیاری از آنها با توجه به نیاز خواننده‌ی فارسی‌زبان تنظیم شده‌اند. منابع و مآخذ و پانویس‌های مؤلفان با شماره‌های مسلسل در هر فصل مشخص شده‌اند. به دلایل نظری و عملی، از رسم رایجِ انتقال پانویس‌ها به پایان کتاب یا پایان هر فصل عدول کردیم. در تنظیم پانویس‌ها متنِ انگلیسی را اصل قرار دادیم. با توجه به این واقعیت که در مورد بسیاری متون فلسفی، ترجمه‌ی انگلیسی برای خوانندگان ما آشناتر و در دسترس‌تر است، در همه‌ی مواردِ ممکن، مشخصات یک ترجمه‌ی انگلیسی قابل‌اعتماد را پس از ذکر منبع آلمانی، داخل کروشه اضافه کردیم. در مورد نقل‌قول‌های برگرفته از متون انگلیسی و فرانسوی، نظیر آثارِ بیکن و ساد، متن اصلی یا ترجمه‌ی مترجم انگلیسی را اصل قرار دادیم.

بخشی از مؤخره‌ی ویراستار انگلیسی را که به تاریخچه و چگونگیِ تألیف کتاب می‌پردازد، تحت عنوان «پیوست مترجمان» به متن افزودیم. از آنجا که این کتاب اکنون به‌لحاظ نظری واجد منزلتی کلاسیک است، از نگارش مقدمه و مؤخره‌ی نظری یا افزودنِ هرگونه تفسیری به متن صرف‌نظر کردیم. این کتاب که محصولِ پیوند و آمیزش چند سنتِ فکری و رشته‌ی تحقیقاتی است باید به

صُور و از زوایای گوناگون تفسیر شود؛ و درواقع فهم درستِ آن مستلزم یک تلاش تفسیری- نظریِ دشوار و طولانی است که قاعدتاً باید پس از انتشار کتاب، در قالب نقد و تفسیر و مباحثه، پی‌گرفته شود. در عین حال خوانندگان می‌توانند برای یک تفسیر فارسی به مقاله‌ی «درباره‌ی مضامین و ساختارِ *دیالکتیکِ روشنگری*» (نوشته‌ی مراد فرهادپور، فصلنامه‌ی *ارغنون*، شماره ۱۱/۱۲، ۱۳۷۵) رجوع کنند.

غلبه‌ی بیشترِ ترجمه از زبان انگلیسی و خوگرفتنِ خوانندگان ما به سیاق جمله‌بندی و نحوِ این ترجمه‌ها ما را بر آن داشت تا در همه‌ی موارد خود را به ساختار نامأنوسِ زبان آلمانی مقیّد نسازیم.

ترجمه‌ی این کتاب ادای دِینی است به کسانی که به ما آموختند چگونه دردها و امیدها و مرادهای‌مان را به تفکر بدل سازیم. ما این ترجمه را به بیگانگان و خویشان، رفتگان و ماندگان خویش تقدیم می‌کنیم.

م.ف. ا.م.

پاییز ۱۳۸۳

دیباچه بر چاپ جدید (۱۹۶۹)

چاپ نخستِ *دیالکتیک روشنگری* توسط انتشارات کوئریدو (Querido) در آمستردام درسال ۱۹۴۷ منتشر شد. این کتاب، که فقط به‌تدریج خوانندگانی یافت، اکنون مدت‌هاست که نایاب شده است. ما بر آن شدیم پس از بیست سال آن را مجدداً چاپ کنیم، نه فقط در پاسخ به تقاضاهایِ بسیار، بلکه همچنین از آن‌رو که به اعتقاد ما، بسی از ایده‌های نهفته در آن هنوز مناسبِ اوضاع زمانه اند و تا حد زیادی نیز تحول بعدیِ تلاش‌های نظری ما را تعیین کرده‌اند. برای هیچ کسی که دست‌اندرکارِ نگارش‌اش نبوده است تشخیصِ این نکته آسان نخواهد بود که هر دویِ ما تا چه حد در قبال تک‌تکِ جملات کتاب مسئول‌ایم. ما بخش‌های بلندی از کتاب را مشترکاً دیکته کردیم و تنش میان دو طبع یا خوی فکری که در متن آن به هم گره خورده‌اند اصلِ حیاتیِ *دیالکتیک روشنگری* است.

مسلماً اینک نمی‌توانیم تمامی عباراتِ موجود درکتاب را بدون هیچ جرح و تعدیلی حفظ کنیم. چنین کاری ناسازگار با نظریه‌ای است که می‌گوید حقیقتْ واجد هسته‌ای زمانمند است تا جوهری تغییرناپذیر که بناست در تقابل با حرکت تاریخ قرار گیرد. این اثر در زمانی نوشته شد که پایان دهشتِ نازیسم

قابل‌رویت بود؛ با این حال در مواردی نه چندان معدود، نحوه‌ی بیان و صورت‌بندی [مسایل] دیگر مناسب و گویایِ واقعیت امروز نیست. مع‌هذا حتی در آن زمان نیز ما الزاماتِ فرآیندِ گذار به جهانِ اداره‌شده را دست‌کم نگرفتیم.

در دوره‌ی تقسیمِ سیاسیِ جهان به دو بلوکِ قدرتِ غول‌آسا، که به‌صورت عینی در مسیر تصادم و برخورد پیش می‌روند، دهشت تداوم می‌یابد. درگیری‌هایِ جهان سوم و رشدِ مجددِ توتالیتاریسم چیزی بیش از میان‌پرده‌های تاریخیِ صرف‌اند، درست همانطور که فاشیسم نیز در زمان خود، به گفته‌ی *دیالکتیک روشنگری*، چیزی بیش ازیک رخداد موقتی بود. امروزه تفکر انتقادی، که حتی دربرابر پیشرفت نیز جا نمی‌زند، طالبِ پشتیبانی و حمایت ما از باقیمانده‌های آزادی و گرایش‌های موجود به سویِ اومانیسم حقیقی است، حتی اگر این گرایش‌ها با توجه به جریان اصلی تاریخْ ضعیف و ناتوان به نظر رسند.

حرکت به سوی جذب و ادغامِ تام که در این کتاب بازشناخته شده است، موقتاً متوقف گردیده ولی لغو نشده است. این تهدید هنوز باقی است که چنین حرکتی در ورای دیکتاتوری‌ها و جنگ‌ها به کمال رسد. تشخیص ما در مورد دیگر پیامدِ این حرکت، یعنی لغزشِ روشنگری به پوزیتیویسم، به اسطوره‌ی امر واقع، و سرآخر در مورد یکی‌کردنِ هوشمندی با فکرستیزی، به صورت قاطع تایید شده است. مفهوم ما از تاریخْ خود را برفراز تاریخ نمی‌داند، ولی در عین حال صرفاً در پی شکار اطلاعات به شیوه‌ی پوزیتیویستی هم نیست؛ و در مقام نقدِ فلسفه، سرِ آن ندارد که فلسفه را رها سازد.

ما از آمریکا، جایی که این کتاب نوشته شد، به آلمان بازگشتیم، با این اعتقاد که دستاوردِ ما در اینجا چه به‌لحاظ عملی و چه به‌لحاظ نظری، بیش از هر جای دیگری خواهد بود. ما به همراه فریدریش پولاک (که این کتاب در

آغاز به مناسبتِ سالروز پنجاه‌سالگی‌اش به وی تقدیم شده بود، و اینک به مناسبت سالروز هفتادوپنج‌سالگی‌اش) بار دیگر *انستیتو تحقیقات اجتماعی* (*Institut Für Sozialforshung*) را با ایده‌ی بسطِ مفاهیمی که در *دیالکتیک* صورت‌بندی شده بود، برپا کردیم. سهم گرتل آدورنو در تداومِ بسط نظریه‌ی ما، و در تجارب مشترکِ مرتبط با آن، همچون در ویراستِ نخستِ این کتاب، بسیار ارزنده بوده است.

در تغییر متن کتابْ بسی کمتر از آنچه معمولاً در چاپ‌های جدیدِ آثار منتشره در چندین دهه پیش مرسوم است، دست‌ودل‌باز بوده‌ایم. نمی‌خواستیم آنچه را که پیشتر نوشته بودیم دوباره دستکاری کنیم ــ حتی مواردی را که به روشنی نارسا می‌نمودند. روزآمدساختنِ تمام و کمالِ متن نهایتاً مستلزم چیزی کمتر از نگارش کتابی جدید نبود.

این که امروزه مسأله‌ی اصلی بیشتر حفظ و گسترشِ آزادی است تا شتاب بخشیدن ــ به صورتی هر قدر غیرمستقیم ــ به حرکت در جهتِ جهانی اداره‌شده، نکته‌ای است که در نوشته‌های بعدی خود نیز بر آن تأکید گذارده‌ایم. ما بازنگری خود را اساساً به تصحیحِ غلط‌های چاپی و از این دست محدود ساخته‌ایم. این نوع خودداری به کتاب منزلتِ سند و مدرکی تاریخی بخشیده است؛ با این حال امیدواریم که بیش از این باشد.

فرانکفورت آوریل ۱۹۶۹

ماکس هورکهایمر   تئودور آدورنو

دیباچه (۱۹۴۴ و ۱۹۴۷)

زمانی که کار روی این اثر را شروع کردیم، که نخستین نمونه‌های آن را به فریدریش پولاک تقدیم می‌کنیم، امید داشتیم که بتوانیم کلِ کار را برای سالروز پنجاه‌سالگیِ وی کامل کنیم. لیکن هرچه در مسیر کار جلوتر رفتیم، این نکته روشن‌تر شد که نیرو و توان ما برای انجام آن ناکافی است. درواقع سرانجام معلوم شد هدفی که پیش‌روی خود نهاده بودیم چیزی کمتر از تبیینِ این نکته نبود که چرا نوع بشر به عوض پانهادن به وضعیتی حقیقتاً انسانی، بیشتر و بیشتر در نوع جدیدی از توحش غرق می‌شود. ما دشواریِ پرداختن به این موضوع را دست‌کم گرفتیم، زیرا در آن زمان هنوز نسبت به آگاهیِ مدرن اعتمادی بیش از حد داشتیم. اگرچه از سال‌ها پیش دریافته بودیم که در حیطه‌ی فعالیت‌های علمِ مدرن، بهای کشفیات بزرگ نوعی زوال فزاینده‌ی آموزش و بلوغ نظری است، ولی هنوز تصور می‌کردیم که می‌توانیم در پیروی از این فعالیت‌ها کار خود را اساساً به نقد یا بسطِ نظریه‌های تخصصی محدود سازیم. درهرحال بنا داشتیم که دست‌کم به لحاظ مضمونی به رشته‌های سنتی ــ یعنی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی ــ مقیّد بمانیم.

با این حال قطعات و پاره‌هایی که در اینجا گرد آمده‌اند نشانگرِ آنند که سرانجام ناچار شدیم آن اعتماد را رها سازیم. اگرچه پرورش و سنجش دقیقِ میراث علمی ــ به‌ویژه حال که جاروهای جدیدِ پوزیتیویستیْ این میراث را به‌منزله‌ی تیر و تخته‌های بدردنخور دور ریخته‌اند ــ به‌واقع سویه‌ای از معرفت است، در شرایط فعلیِ فروپاشیِ تمدن بورژوایی، نه فقط فعالیت‌هایِ علم بلکه هدف و مقصودِ آن نیز مشکوک به نظر می‌رسد. تخریب خستگی‌ناپذیرِ روشنگری به‌دست خویش، که فاشیست‌های وقیحْ ریاکارانه مدح‌اش را می‌گویند و کارشناسانِ دهن‌بینِ انسانیت در عمل پیاده‌اش می‌کنند، تفکر را بر آن می‌دارد تا در قبالِ عادات و گرایش‌های روحِ دوران، آخرین ته‌مانده‌های معصومیت خویش را نیز برخود حرام کند. حال که حوزه‌ی عمومی به جایی رسیده است که تفکر به‌ناچار به کالا بدل می‌شود، و زبان به ابزارِ تبلیغ آن کالا، لاجرم تلاش برای ردیابیِ سرچشمه‌های چنین زوالی باید هرگونه سرسپردگی به اصول رایجِ مفهومی و زبان‌شناختی را طرد کند، پیش از آنکه پیامدهای تاریخ‌ـجهانیِ (Weltgeschichtliche) این اصولْ آن تلاش را به‌تمامی عقیم گذارند.

اگر مسأله صرفاً در مواقعِ ناشی از ابزاری‌شدنِ علمی که ازخود غافل است خلاصه می‌شد، آنگاه تفکر در باب مسایل اجتماعی دست‌کم می‌توانست خود را به روندهایی بچسباند که با علمِ رسمی مخالف‌اند؛ مع‌هذا حتی این روندها نیز در چنبره‌ی فرآیند عامِ تولید گرفتاراند. آنها نیز به اندازه‌ی همان ایدئولوژی‌ای که به آن حمله می‌کردند، تغییر یافته‌اند. این روندها دچار همان سرنوشتی‌اند که همواره در انتظار تفکرِ ظفرمند بوده است. اگر این تفکر از عنصر انتقادی خویشْ به دلخواه جدا گردد تا به ابزاری صِرف در خدمت نظم

موجود بدل شود، آنگاه خواهی‌نخواهی به آن سو خواهد رفت تا آرمانِ پوزتیو یا مثبتی را که مدافع آن بوده است، به چیزی منفی و مخرب بدل سازد. فلسفه‌ی قرن هجدهم که، با قدعَلَم‌کردن در برابر رسم سوزاندنِ کتاب‌ها و آدمیان، ترس از مرگ را در دلِ رسوایی زمانه* نشاند، نهایتاً تحت حکومت بناپارت همدستِ همان رسوایی شد. در نهایت، مکتبِ آگوست کنت که اهلِ دفاعیه و توجیه بود، منصبِ جانشینِ اصحابِ سازش‌ناپذیرِ دائره‌المعارف را غصب کرد، و دست در دستِ همه‌ی آن چیزهایی نهاد که ایشان پیشتر رد کرده بودند. اینگونه استحاله‌های نقد [وضع موجود] به تایید [آن]، محتوای نظری را دست‌نخورده باقی نمی‌گذارد، زیرا [به لطف این استحاله‌ها] حقیقتِ این نقد تبخیر می‌شود. البته امروزه تاریخِ موتوریزه از این گونه تحولات فکری سبقت گرفته است، و سخنگویان و مدافعانِ رسمی وضع موجود ــ که با مسایل دیگری سروکار دارند ــ دست‌اندرکارِ اضمحلالِ همان نظریه‌ای‌اند که به یاری آن جایگاهی برای خود در این میانه دست‌وپا کرده‌اند، آن‌هم پیش از آنکه این نظریه بتواند خود را کاملاً به فحشاء کشد.

تفکر، به‌هنگام تأمل در وجدان معذّبِ خویش، درمی‌یابد که نه فقط از توسل مثبت و تأییدآمیز به زبان مفهومیِ علم و پدیده‌های روزمره، بلکه همچنین از زبان مفهومیِ تقابل و تخالف نیز محروم شده است. امروزه دیگر هیچ واژه و اصطلاحی در دسترس نمانده است که از قبل معطوف به سازش و تطبیق با جریان‌های مسلطِ فکری نباشد، و هر آن کاری که زبانِ نخ‌نماشده از

* اشاره به حمله‌ی اصحاب دائرةالمعارف و متفکران روشنگری، به‌ویژه ولتر، به دین رسمی و الاهیات یا هر گونه خرافه‌پرستی به‌مثابه یک فضاحت یا رسواییِ فرهنگی و تاریخی.

پس‌اش برنمی‌آید، به نحوی دقیق از سوی دم‌ودستگاه‌های اجتماعی جفت‌وجور می‌شود. سانسوری که کارخانه‌های فیلم‌سازی برای پرهیز از افزایش هزینه به آن تن می‌دهند، در تمامیِ دیگر بخش‌ها نیز همتایانی دارد. آن فرآیندی که یک متن ادبی باید از سرگذارند، البته به لطف دوراندیشیِ خودکارِ مولف یا در غیر این صورت به لطف تلاش مشترکِ خوانندگان، ناشران، ویراستاران و مقاطع‌کاران* ادبی در درون و بیرون بنگاه‌های انتشاراتی، در کامل‌بودن از هر سانسوری پیشی می‌گیرد. ظاهراً آرمان بلندپروازانه‌ی نظام آموزشی، علی‌رغم تمامیِ رفورم‌های خیرخواهانه، آن است که کارکردهای سانسور را تماماً زائد و بی‌معنا سازد. با این اعتقاد که بدون محدودساختنِ قاطعانه‌ی فاعلِ شناخت علمی به مشاهده‌ی فاکت‌ها و محاسبه‌ی احتمالات، این فاعل شدیداً پذیرای شارلاتانیزم و خرافه‌پرستی خواهد بود، نظام آموزشی دقیقاً بیابان خشک را برای پذیرش حریصانه‌ی شارلاتانیزم و خرافه‌پرستی مهیا می‌سازد. درست همانطور که منع و تکفیرْ همواره راهِ دسترسی به محصولِ ممنوع و مسموم را گشوده است، دربندکردنِ تخیّلِ نظری نیز راه را برای جنون و توهم سیاسی هموار کرده است. حتی زمانی که آدمیان هنوز بنده‌ی چنین جنون و توهمی نشده‌اند، مکانیسم‌های سانسور، چه درونی و چه بیرونی، آنان را از ابزارهای مقاومت در برابر آن محروم می‌کند.

بدین‌سان معلوم شد دوراهه‌ای که در کار تحقیقاتیِ خویش با آن روبه‌رو شدیم، نخستین مسأله‌ای بود که می‌بایست مورد پژوهش قرار می‌دادیم: نابودیِ روشنگری به دستِ خویش. ما به این نکته اعتقاد داریم ــ و همین امر نیز

---

* ghostwriters منظورکسانی است که به ازای دریافت مزد، تمامیِ یک اثر یا بخش‌هایی از آن را برای افراد متقاضی می‌نویسند و به نام ایشان به چاپ می‌رسانند.

منشاء نوعی مصادره به مطلوب در تحقیق ماست ــ که آزادی در جامعه از تفکرِ روشنگر جدایی‌ناپذیر است. با این حال، معتقدیم که دقیقاً با همین صراحت و روشنی دریافته‌ایم که خود مفهومِ همین شیوه از تفکر، درست به اندازه‌ی اشکال تاریخیِ انضمامی، یعنی نهادهای اجتماعی که این تفکر با آنها گره خورده است، از قبل حاویِ بذر آن پس‌رفتی است که امروزه در همه چیز و همه جا مشهود است. اگر روشنگریْ تأمل در باب این عنصرِ پس‌رونده را در خود جای ندهد، در واقع گورِ خود را کنده است. اگر تفکرْ بررسیِ سویه‌ی مخرب پیشرفت را صرفاً به دشمنانِ خویش واگذارد، آنگاه در گرایش کورکورانه و شتابزده‌اش به سوی عمل‌گرایی، خصلت نفی‌کننده و تعالی‌بخشِ (Aufhebung) خویش، و ازاین‌رو پیونداش با حقیقت، را از دست می‌دهد. ضعف تفکر نظریِ معاصر در همه جا مشهود است، در آمادگیِ معمّاوارِ توده‌های آموزش‌یافته توسط تکنولوژی برای گردن‌نهادن به هر شکلی از استبداد و خودکامگی، در قرابتِ خودویرانگرِ این تفکر با پارانویای ناسیونالیستی، و در همه‌ی این صور بی‌معناییِ (Absurdity) فهم‌ناشده.

ما بر این باوریم که این پاره‌های فلسفی به حصولِ چنین فهمی یاری رسانده‌اند آن‌هم با نشان‌دادنِ این که علّت اصلیِ لغزش روشنگری به اسطوره را نه در اسطوره‌های ناسیونالیستی، پاگان و دیگر اسطوره‌های مدرنی که دقیقاً به قصد ایجادِ چنین لغزشی قالب‌ریزی شده‌اند، بلکه باید در خود روشنگری‌ای جست که به‌واسطه‌ی ترس از حقیقت فلج شده است. هر دو اصطلاح فوق، روشنگری و حقیقت، باید به‌منزله‌ی اموری متعلق به واقعیت جاری درک شوند و نه صرفاً به‌مثابه اجزایی از تاریخ تفکر. درست همانطور که روشنگری بیانگرِ حرکت واقعیِ جامعه‌ی بورژوایی به‌مثابه یک کل است، آن‌هم از چشم‌اندازِ

ایده‌ای که در افراد و نهادها تجسم‌یافته است، حقیقت نیز صرفاً معادلِ آگاهیِ عقلانی نیست بلکه به همان اندازه گویای آن شکلی است که این آگاهی در واقعیت به خود می‌گیرد. فرزند وفادارِ تمدن مدرنْ آکنده از ترسِ دورشدن از امور واقع یا فاکت‌هاست، فاکت‌هایی که توسط باورهای قراردادی و مسلط علم، تجارت و سیاست، درست در حین عمل ادراک، به کلیشه بدل شده‌اند؛ ترس او دقیقاً ترس از انحرافِ اجتماعی است. همین باورهای قراردادی‌اند که مفهومِ وضوح و روشنی در زبان و تفکر را تعریف می‌کنند، مقوله‌ای که هنر، ادبیات و فلسفه‌ی روزگار ما بناست با آن سازگار شوند. از آنجا که این مفهومْ هرگونه بسط‌دهی و برخورد منفی با فاکت‌ها و صُورِ مسلطِ تفکر را نوعی نگرشِ غامض، تاریک‌اندیش و ترجیحاً بیگانه معرفی می‌کند، و در نتیجه آنها را تابو می‌شمارد، ذهن را به فرورفتن در ظلمتی فزاینده محکوم می‌کند. بنا بر سرشتِ وضعیت بیمارگونه‌ی موجود، حتی شریف‌ترین فردِ اصلاح‌طلب نیز که از زبانی نخ‌نما برای توصیه‌ی اصلاح و احیاء سود می‌جوید، به لطف اتخاذِ مقولات فرسوده‌ی نظام موجود و فلسفه‌ی بدی که در پس آن پنهان شده است، نفسِ همان نظام مستقری را تقویت می‌کند که سعی در خردکردنِ آن دارد. وضوحِ دروغین صرفاً نامی دیگر برای اسطوره است. اسطوره همواره در آنِ واحد هم تاریک و هم منوّر بوده است. آشنایی و اعتماد ما به اسطوره و از این رو معافیت آن از مفهوم‌پردازی، همواره وجه ممیزه‌ی اسطوره بوده است.

اسارتِ مردمان امروز در چنگ طبیعت را نمی‌توان از پیشرفت اجتماعی جدا کرد. رشدِ بارآوریِ اقتصادی، از یک سو، شرایط لازم را برای جهانی برخوردار از عدالتِ بیشتر فراهم می‌آورد، و از سوی دیگر، دم‌ودستگاهِ تکنیکی و گروه‌های اجتماعیِ هدایت‌کننده‌ی آن را به صورتی بی‌تناسب و فزون از حد

بر باقیِ مردمان برتری می‌بخشد. فرد در برابر قدرت‌های اقتصادی هیچ و پوچ می‌شود، قدرت‌هایی که در همان حال سلطه‌ی جامعه بر طبیعت را به سوی نقطه‌ی اوجی بی‌سابقه و تصورناپذیر پیش می‌رانند. اگرچه افراد در برابرِ دستگاهی که خادمِ آنند رنگ می‌بازند، لیکن همین دستگاه نیازهای آنان را بهتر از هر زمان دیگری تأمین می‌کند. در وضعیت ناعادلانه‌ی جامعهٔ سترونی، بی‌شخصیتی و شکل‌ناپذیریِ توده‌ها همواره با افزایش کمّیِ کالاهای در دسترس‌شان فزونی می‌یابد. بالارفتنِ سطح زندگیِ طبقات فرودست که به لحاظ مادی قابل‌ستایش و به لحاظ اجتماعیْ رقّت‌بار است، در گسترشِ جعلی و ریاکارانه‌ی حیطه‌ی روح یا فکر (Geist) منعکس می‌شود. دغدغه‌ی اصلی روح یا فکرْ نفیِ شی‌وارگی است. روح، زمانی که در قالب سرمایه‌ی فرهنگی و برای ارضاء نیازهای مصرفی متصلّب شود، محکوم به فناست. سیل اطلاعات مفصّل و سرگرمی‌های پشمکی آدمیان را هم‌زمان باهوش‌تر و ابله‌تر می‌کند.

در اینجا مسأله یا پرسش اصلیْ فرهنگ به‌مثابه‌ی نوعی ارزش نیست، یعنی همان چیزی که ناقدان تمدن، هاکسلی، یاسپرس، اورتگایی‌گاسه و دیگران در سر دارند، بلکه ضرورتِ تأمل روشنگری درخویش است، البته اگر قرار باشد آدمیان به‌تمامی قربانیِ خیانت نشوند. آن رسالتی که باید تحقق یابد حفظِ گذشته نیست، بلکه رستگاری و نجاتِ امیدهای گذشته است. امّا امروزه گذشته فقط در شکل تخریبِ گذشته تداوم می‌یابد. اگر تا قرن نوزدهم آموزش یا تحصیلات ارزشمندْ نوعی امتیاز به شمار می‌رفت که هزینه‌ی آن به لطفِ افزایشِ رنج تحصیل‌نکردگان تأمین می‌شد، در قرن بیستم فضای بهداشتیِ کارخانه‌ها با ذوب‌کردنِ همه‌ی پدیده‌های فرهنگی در کوره‌ای عظیم خریداری می‌شود. برخلاف آنچه مدافعانِ فرهنگ گمان می‌کنند، این قیمتی بسیار بالا

نمی‌بود اگر به‌حراج‌رفتنِ فرهنگ سهمی در تبدیل دستاوردهای اقتصادی به ضد خودشان نمی‌داشت.

تحت شرایط موجود، نعماتِ بخت و اقبالْ خود به عناصرِ فلاکت و بدبختی بدل می‌شوند. وفورِ این نعمات ــ که در فقدان یک سوژه‌ی اجتماعی و طی بحران‌های درونیِ اقتصادیِ اعصارگذشته، شکل آن به اصطلاح «مازاد تولید» را به خود می‌گرفت ــ امروزه به لطفِ بر سریرْ نشستنِ گروه‌های قدرت درمقام همان سوژه‌ی اجتماعی، موجد تهدید بین‌المللیِ فاشیسم است: پیشرفت به پسرفت بدل می‌شود. این واقعیّت که کارخانه‌ی بهداشتی و همه‌ی متعلقات آن، از خودروی ملّی گرفته تا پیست دومیدانی، دست‌اندرکارِ نابودیِ خودسرانه‌ی متافیزیک‌اند، هنوز فی‌نفسه چندان مهم نیست، بلکه مهم آنست که همه‌ی این موارد، در متن کلّیت اجتماعی، خود به نوعی متافیزیک بدل می‌شوند، یعنی به نوعی حجاب ایدئولوژیکی که در پس آن، فرجامیِ هولناک تدارک می‌شود. این پیش‌نهاده‌ی بنیادینِ قطعات فلسفیِ ماست.

مقاله‌ی نخست که شالوده‌ی نظری را برای مقالات بعدی فراهم می‌آورد تلاشی است برای فهم بیشتر و بهترِ درهم‌تنیدگیِ عقلانیت و واقعیت اجتماعی، و همچنین درهم‌تنیدگیِ طبیعت و سلطه بر طبیعت، که از اولی جدایی‌ناپذیر است. هدف از نقد روشنگری که این بخش را همراهی می‌کند هموارساختنِ راه برای طرح مفهومی پوزیتیو از روشنگری است که آن را از درگیری و گره‌خوردگی‌اش با سلطه‌ی کور رها خواهد ساخت.

به بیان کلی، بخش انتقادیِ مقاله در این دو تز خلاصه می‌شود: اسطوره همواره از قبل روشنگری است، و روشنگری به اسطوره رجعت می‌کند. در دو ضمیمه‌ی تشریحی، این تزها برحسبِ موضوعات مشخص ساخت‌وپرداخت

می‌شوند. ضمیمه‌ی نخست ردپای دیالکتیکِ اسطوره و روشنگری را در *اودیسه* [هومر]، به‌منزله‌ی قدیمی‌ترین گواه و سندِ تمدن بورژواییِ مغرب‌زمین، دنبال می‌کند. کانون اصلی بحث در این بخش، مفاهیم قربانی و کفِّ نفس است، که در متن آنها هم تفاوت و هم وحدت طبیعتِ اسطوره‌ای با سلطه‌ی روشنگرانه بر طبیعت نمایان می‌شود. دومین ضمیمه‌ی تشریحی با اندیشه‌های کانت، ساد و نیچه سروکار دارد، که هر سه پیامدهای بی‌رحمانه‌ی تحقق تامِ روشنگری را بازمی‌نُمایانند. در این بخش نشان می‌دهیم که چگونه گردن‌نهادنِ هر چیز طبیعی به سوژه‌ی حاکم نهایتاً در سلطه‌ی کورکورانه‌ی امرعینی و طبیعی به اوج می‌رسد. این گرایش نهایتاً همه‌ی تناقضات تفکر بورژوایی را صاف و یکدست می‌کند، به ویژه تناقض میان صلابت و دقت اخلاقی و اخلاق‌ستیزیِ مطلق.

بخش «صنعت فرهنگ‌سازی» نشانگر پس‌رویِ روشنگری به ایدئولوژی است که تجلی و بیانِ نمونه‌وار خود را در سینما و رادیو می‌یابد. در اینجا روشنگری پیش از هر چیز عبارت است از محاسبه‌ی تاثیرات و جلوه‌ها، و همچنین تکنولوژیِ تولید و توزیع؛ محتوای خاص ایدئولوژی در بت‌ساختن از واقعیت موجود و قدرتی خلاصه می‌شود که مهارِ تکنولوژی را به‌دست دارد. در بررسی این تضاد، پدیده‌ی صنعت فرهنگ‌سازی بیش از آنچه خود احتمالاً طالبِ آن است جدی گرفته می‌شود. لیکن از آنجا که توسّل این صنعت به ماهیت تجاریِ خویش، و تصدیق و اعتراف آن به حقیقت آب‌رفته‌اش، از مدت‌ها پیش بهانه‌ای شده است تا این صنعت از مسئولیت‌اش در قبال دروغ‌ها طفره رود، تحلیل ما معطوف به دعوی عینیِ نهفته در محصولات این صنعت است که خود را به‌منزله‌ی فرآورده‌های زیباشناختی و نتیجتاً بازنمودهای حقیقت معرفی می‌کنند. تحلیل ما با اشاره به بی‌اعتباریِ این دعوی، وضعیت

وخیم اجتماعی را عیان می‌کند. بخش مربوط به صنعت فرهنگ‌سازی حتی از سایر بخش‌ها نیز قطعه‌وار است.

بحثی که در «عناصر یهودستیزی» در قالب مجموعه‌ای از تزها مطرح می‌شود، با پسرفت واقعیِ تمدن روشنگری به جانب توحّش سروکار دارد. گرایش نظری و گرایش عملی به تخریبِ نفس، هر دو، از آغاز همواره از وجوه ذاتیِ عقلانیت بوده‌اند و نباید آنها را فقط به مرحله‌ی فعلی محدود دانست که در آن این تخریبِ نفس به صورتی عریان نمایان می‌شود. از این رو هدفِ ما ارائه‌ی خطوط اصلیِ نوعی پیش‌تاریخِ فلسفیِ یهودستیزی است. خردستیزیِ آن از ماهیت خودِ عقل مسلط و جهان متناظر با تصویر این عقل استنتاج می‌شود. این فصل مستقیماً مرتبط با مطالعات تجربی‌ای است که در *انستیتو تحقیقات اجتماعی* (*Institut Für Sozialforschung*) صورت گرفت، که توسط فلیکس وایل تأسیس شد و تداوم یافت. بدون کمک‌های این انستیتو نه فقط تحقیقات ما بلکه بخش بزرگی از کار نظریِ مهاجران آلمانی که به‌رغم حکومت هیتلر ادامه پیدا کرد، هیچگاه ممکن نمی‌شد. ما سه تز نخست را با همکاری لئو لوونتال (Leo Löwenthal) نوشتیم، کسی که از نخستین سال‌های تلاش مشترکمان در فرانکفورت، در زمینه‌ی بسیاری مسایل پژوهشی با وی همکاری داشته‌ایم.

بخش آخر این کتاب حاوی یادداشت‌ها و طرح‌هایی است که بعضاً به فضای فکریِ مقالات قبلی تعلق دارند بی‌آنکه دقیقاً واجد جایگاه مشخصی در این فضا باشند، و بعضاً صورت‌بندیِ موقّتیِ مسایلی‌اند که باید درکارهای بعدی بررسی شوند. بیشترِ این یادداشت‌ها به نوعی انسان‌شناسیِ دیالکتیکی مربوط‌اند.

لوس آنجلس، کالیفورنیا، می ۱۹۴۴

کتاب حاضر حاوی هیچ‌گونه تغییر مهمی در قیاس با متنِ کامل‌شده طی دوران جنگ نیست. آنچه بعداً به متن اضافه شده است فقط آخرین تزِ «عناصر یهودستیزی» است.

ماکس هورکهایمر/ تئودور و. آدورنو

ژوئن ۱۹۴۷

مفهوم روشنگری

روشنگری، در مقام پیشروی تفکر در عام‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است تا آدمیان را از قید و بندِ ترس رها و حاکمیت و سروریِ آنان را برقرار سازد. با این حال، کره‌ی خاک که اکنون به‌تمامی روشن گشته است، از درخشش ظفرمندِ فاجعه تابناک است. برنامه‌ی روشنگری افسون‌زدایی ازجهان، انحلالِ اسطوره‌ها و واژگونیِ خیالبافی به دست معرفت بود. فرانسیس بیکن، «پدر فلسفه‌ی تجربی»[1]، این مضامین را قبلاً گرد هم آورد. او مبلغان سنت را خوار می‌شمرد، همان کسانی که ایمان را جانشین معرفت ساختند و نسبت به شک‌ورزیدن همانقدر بی‌میل بودند که در ارائه‌ی پاسخ‌ها بی‌مهابا. به گفته‌ی او همه‌ی این‌ها موانعی بودند بر سر راهِ «پیوند فرخنده‌ی میان ذهن آدمی و ماهیت اشیاء و امور»، و نتیجه‌ی آن عجز بشریت از کاربردِ دانش خویش برای بهبودبخشیدن به وضع خویش بود. اختراعاتی که در آن زمان صورت گرفته بود ـــ بیکن به صنعت چاپ، توپخانه و قطب‌نما اشاره می‌کند ـــ بیشتر محصول بخت و اقبال بود تا پژوهش نظام‌مند در باب طبیعت. معرفتی که از طریق چنین

1. Voltaire, *letters Phoilosophiques*. Ed. F. A. Tailor, London, 1992. p.36.

پژوهشی به دست می‌آمد نه فقط از نفوذِ ثروت و قدرت معاف بود بلکه آدمی را بر مسند سروریِ طبیعت می‌نشانْد: «پس دیگر جای تردید نیست که حاکمیت و سروریِ آدمی در مخزن معرفت نهفته است، مخزنی انباشته از گوهرهای بسیار که نه خزانه‌ی شاهان توانِ خرید آنها را دارد و نه قدرت ایشانْ توانِ فرمان‌دادن به آنها را؛ جاسوسان و خبرچینانِ شاهان از این گوهرها بی‌خبرند و ملاحان و کاشفانِ ایشان از آنها به‌دور. اینک ما در حیطه‌ی باورها و عقایدْ حاکم و مدیرِ طبیعت‌ایم، اما در قلمرو ضرورت، بنده و مطیع اوییم: ولی اگر در اختراع و ابداع از او پیروی می‌کردیم، آنگاه به یاری عمل بر او حاکم می‌شدیم.»[۲]

دیدگاه بیکن، به رغم ناآشنایی‌اش با ریاضیات، خوانا با آن نگرشِ علمی بود که پس از او حاکم شد. آن «پیوند فرخنده» میان ذهن آدمی و ماهیت اشیاء که او در نظر داشت، مبیّن وصلتی پدرسالارانه است: ذهن بشری، که بر خرافه غلبه می‌کند، حال باید بر قلمرو طبیعتِ افسون‌زدوده فرمانروایی کند. معرفت، که همان قدرت است، هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد: نه در به‌بندگی‌کشیدنِ مخلوقات و نه در تبعیّت از حاکمان دنیوی. معرفت بی‌توجه به تبار کارفرمایان یکسر در خدمتِ آنهاست، همچنانکه همواره تابعِ همه‌ی اهداف اقتصادِ بورژوایی در عرصه‌ی کارخانه و کارزار است. شاهان نیز، درست به‌اندازه‌ی بازرگانان، تکنولوژی را غیرمستقیم کنترل می‌کنند. و این تکنولوژیْ خود همانقدر دموکراتیک است که نظام اقتصادیِ رشدیابنده با آن. تکنولوژیْ جوهر و ماهیتِ این معرفت است. هدف تکنولوژی تولیدِ مفاهیم و تصاویر، یا بصیرت‌های فرخنده نیست، بلکه غایات آن عبارتند از روش، استثمارِ کار دیگران

2. "In Praise of Knowledge," in *Francis Bacon*, ed. Arthur Johnston, London, 1965. p.15.

و سرمایه. آن «گوهرهای بسیاری» که، به قول بیکن، در مخزنِ معرفت «انباشته» گشته‌اند، خود در حکم وسایل و ابزار صِرف‌اند: رادیو در مقام ماشین چاپِ تصعیدیافته، شکاریِ بمب‌افکن درمقام شکل کاراتری از توپخانه، هدایت‌ازراه‌دور به‌منزله‌ی قطب‌نمایی مطمئن‌تر. آنچه آدمیان مشتاق‌اند از طبیعت بیاموزند چگونگی [یا روش] استفاده از طبیعت برای کسب سلطه‌ی کامل بر طبیعت و آدمیان است. جز این هیچ هدف دیگری در کار نیست. روشنگری با قهر و بی‌اعتنایی به خود، واپسین نشانه‌های خودآگاهیِ خویش را محو و نابود کرده است. فقط آن نوع تفکری که به خود خشونت روا می‌دارد، برای خُردکردنِ اسطوره‌ها به اندازه‌ی کافی سخت و محکم است. در برابر پیروزیِ امروزین ذهنیتِ مبتنی بر امور واقع (factual) حتی کیش نومینالیستیِ بیکن نیز مظنون به جانبداری از متافیزیک، و نهایتاً مشمولِ همان حکمی خواهد شد که بیکن در نقد غرور پوچِ فلسفه‌ی مدرسی صادرکرده بود. قدرت و معرفت مترادف یکدیگرند.[3] برای بیکن نیز چون لوتر، «معرفتی که هدف‌اش صرفاً رضایت خاطر است چیزی نیست مگر کنیزکی درباری که صرفاً مناسب کسبِ لذَت است، نه ثمردهی یا تناسل.» دغدغه‌ی معرفت همان «عمل» یا فرآیند اثربخش است، نه «رضایتی که مردمان نام‌اش را حقیقت نهاده‌اند.» «غایت، حوزه و رسالتِ حقیقیِ معرفت نه سخنان مقبول و دلپسند و نغز و گهربار و نه براهین و حجت‌های پسندیده،» بلکه اساساً عبارت است از «تاثیرگذاری و عمل، و کشف امور خاص و جزئیاتی که پیشتر نامکشوف بوده‌اند، به منظور بهبود و تسهیل زندگی بشر.»[4] قرار بر آن است که دیگر نه رمز و رازی در کار باشد و نه میلی

3. Cf. Bacon, *Novum Organum*, The Works of Francis Bacon, ed. Basil Montagu, London, 1825, Vol. xiv, p.31.
4. Bacon, "Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature." Miscellaneons

به کشفِ رمز و راز.

افسون‌زدایی از جهان یعنی ریشه‌کن‌ساختن جان‌گرایی (animism). کسنوفانس شمار کثیرِ ایزدان را به سخره می‌گیرد، زیرا آنان هیچ نیستند مگر نسخه‌بدل‌های آدمیانی که آنان را ساخته‌اند، آمیخته و همراه با هر آنچه در آدمیان شرّ و عَرَضی است، و البته جدیدترین مکتبِ منطق٭ نیز کلمات زبان را که مُهر تأثرات حسی بر آنها خورده است، به عنوان سکه‌هایی جعلی طرد می‌کند که بهتر است ارزی خنثی جایگزین آنها شود. جهان به هاویه بدل می‌شود، و ترکیب و تألیف (Synthesis) به رستگاری و نجات. چنین گفته می‌شود که جانور توتمی، رویاهای غیبگویان، و ایده‌ی مطلق هیچ تفاوتی با هم ندارند. در راهِ رسیدن به علم جدید، آدمیان هرگونه معنا را کنار نهاده‌اند. آنان فرمول را به جای مفهوم می‌نشانند، و قاعده و احتمال را به جای علت. علیّت به‌واقع آخرین مفهوم فلسفی بود که نقد علمیْ نیروی خود را علیه آن سنجید: زیرا از میان همه‌ی ایده‌های کهن، علیّت، این متأخرترین شکل دنیوی اصل خلّاق، هنوز یگانه ایده‌ای بود که در برابر نقد علمی مقاومت می‌کرد. تعریف جوهر و کیفیت، کنش و رنج، وجود و هستی، به نحوی متناسب با اوضاع و احوال زمانه، یکی از مشغولیات اصلیِ فلسفه پس از بیکن بود. ولی علم، بی‌نیاز از چنین مقولاتی، سرگرمِ کار خویش بود. این مقولات به‌عنوان *بت‌های نمایشیِ* (*idola theatri*) متافیزیک کهن طرد شدند، و نهایتاً اعلام شد که حتی در اعصار کهن نیز این مقولات چیزی نبوده‌اند مگر یادبودهای عناصر و قدرت‌های ماقبل‌تاریخ. در آن روزگاران کهن، زندگی و مرگ با اسطوره‌ها درآمیخته بودند و به یاری آنها



Tracts upon Human Knowledge, Works, Vol.1 P. 286

تفسیر می‌شدند. مقولاتی که فلسفه‌ی غربی درکِ خود از نظم جاودانِ طبیعت را به یاری آنها تعریف می‌کرد، نقاطی را [در نقشه‌ی تفکر بشری] مشخص می‌کردند که قبلاً جایگاهِ خدایان و شخصیت‌های اسطوره‌ای بود. لحظه‌ی گذار [از شخصیت‌های اسطوره‌ای به مقولات فلسفی] در کیهان‌شناسیِ متفکرانِ پیش از سقراط حفظ و ثبت گشته است. آب، امر لایتجزا، هوا و آتش، که از دیدِ این متفکران، ماده‌ی آغازینِ طبیعت محسوب می‌شدند، به‌واقع همان صُور اولیه‌ی عقلانی‌شدنِ ته‌نشست‌های ادراکِ اسطوره‌ای‌اند. درست همانطور که تصاویرِ مربوط به زایش حیات از دل آب یا خاک ـــ که از حوزه‌ی رود نیل به تمدن یونان انتقال یافتند ـــ از طریق این کیهان‌شناسی‌ها به اصول یا عناصر اندیشه‌ی زنده‌پنداریِ مواد* بدل شدند، توده‌ی درهم و چندمعنای اهریمنان اسطوره‌ای نیز در هیأت ناب ذواتِ هستی‌شناختی، ماهیتی فکری و عقلی یافتند. سرانجام، حتی خدایان پدرسالارِ المپ نیز در هیاتِ ایده‌ها یا مُثُل افلاطونی در لوگوس فلسفی جذب شدند. اما روشنگری حضور قدرت‌های اسطوره‌ای کهن را در پس میراث افلاطونی و ارسطوییِ متافیزیک بازشناخت، و این ادعا را که کلیات (universals) مفیدِ حقیقت‌اند، به عنوان خرافه رد کرد. روشنگری در پس مرجعیت مفاهیمِ کلی، حضور ترس از ارواح اهریمنی را تشخیص داد، ارواحی که آدمیان کوشیده بودند آنها را در قالب آیین‌ها و مناسک جادویی تجسم بخشند و از این طریق طبیعت را تحت‌تأثیر قرار دهند. اما بنا بود از این پس، ماده سرانجام مقهور شود آن‌هم بدون هرگونه توهّمی درباره‌ی قدرت‌های درونی یا کیفیات پنهان. از دید روشنگری هر آنچه با قاعده و قانونِ محاسبه و

---

* زنده‌پنداریِ مواد یا Hylozoism آموزه‌ای باستانی است که براساس آن ماده (hyle یا هیولی) در همه‌ی اشکال خود واجد جان و حیات (zoe) است.

سودمندی سازگار نباشد، امری مشکوک است. تا هر زمان که روشنگری بتواند، فارغ از هرگونه سرکوب خارجی، بسط و توسعه یابد، مهارِ آن ناممکن است. ولی طی این فرآیند، روشنگری با ایده‌ها و تصورات خود از حقوق بشر دقیقاً همانطور رفتار می‌کند که با کلیات تفکرِ باستانی. هرگونه مقاومت فکری که سر راه‌اش سبز شود، صرفاً به افزایش نیرویِ آن یاری می‌رساند[5] و این از آن روست که روشنگریْ حضور خود در اسطوره‌های کهن را نیز بازمی‌شناسد. همه‌ی اسطوره‌هائی که علیه روشنگری فراخوانده می‌شوند، به لطفِ به‌کارگرفته‌شدن در مقام استدلال و برهان، وادار می‌گردند به اصلِ عقلانیت تیزابی و خورنده که روشنگری بدان متهم است، گردن نهند. روشنگری خودکامه و تام‌گرا (totalitarian) است.

روشنگری همواره بر آن بوده است که باور به انسانْ‌شکلی (anthropomorphism) و فرافکندن [تصاویر و مفاهیمِ] ذهنی به عرصه‌ی طبیعت، اصلِ بنیانیِ اسطوره است.[6] از این دیدگاه، امور مافوق‌طبیعی، ارواح و اهریمنان، جملگی تصاویرِ آینه‌ایِ آدمیانی‌اند که ترس از پدیده‌های طبیعی را به دل راه می‌دهند. بنابر تفکر روشنگری می‌توان شمار کثیر چهره‌های اسطوره‌ای را به یک مخرج‌مشترکِ واحد، به ذهن (سوژه) بشری، فروکاست. پاسخ ادیپوس به معمای ابوالهول*: «جواب معما انسان است»، همان پاسخ کلیشه‌ایِ روشنگری

5. Vgl. Hegel, *Phönomecnologie des Geistes*. Werke. Vol. II. P. 410f. [Hegel's *phenomenology of spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford 1977, pp.331f].

۶. در این مورد کسنوفانس، مونتنی، هیوم، فویر باخ و سالومون رایناخ همگی متفق‌القول‌اند.

Cf. Reinach, *Orpheus*, trans. F. Simmons, Loncion, New york 1959, pp. 6ff.

* ابوالهول یا اسفینکس (Sphinx) موجودی با پایین‌تنه‌ی شیر و بالاتنه‌ی زن، از زمره‌ی هیولاها و موجودات افسانه‌ایِ اساطیر یونان است که در گردنه‌ی راهِ ورود به شهر تب (Thebes) جلو مسافران را می‌گرفت و از آنان می‌خواست تا به قیمت جان خویش معمای او را پاسخ گویند. معمّا این بود: «کدام

←

است که مکرراً به‌منزله‌ی اطلاعات ارائه می‌شود، صرف‌نظر از آنکه این پاسخ در واکنش به چیست: نمونه‌ای از معنای عینی، نوعی نظم شِماتیک، ترس از نیروهای شیطانی، یا امید به رستگاری. روشنگری از قبل، فقط چیزهایی را به‌منزله‌ی موجود یا رخداد بازمی‌شناسد که بتوان آنها را تحت شمولِ وحدت درآورد؛ آرمانِ روشنگری آن نظامی است که همه‌چیز و همه‌کس از آن استنتاج می‌شود. روایت‌های عقل‌گرا و تجربه‌گرا از روشنگری در این نکته متفق‌القول‌اند. هرچند مکاتب مختلف ممکن است اصولِ موضوعه را به طرق متفاوت تفسیر کرده باشند ولی ساختار علمِ مبتنی بر وحدت همواره یکسان بوده است. اصل موضوعه‌ی بیکن در مورد وجوب یا ضرورتِ وجودِ *علم واحد عام* (*Una scientia universalis*) صرف‌نظر از تکثیرِ حوزه‌های تحقیق، همانقدر با امور پیوندناپذیر* خصومت می‌ورزد که *معیار عامِ* (*mathesis universalis*) لایبنیتس با [پدیده‌ی] گسست یا انفصال.[۷] تکثر و تنوعِ اشکال به جایگاه و ترتیب، تاریخ به امر واقع، و اشیاء

→ ۶.

جانوراست که صبحگاهان چهاردست و پا، به هنگام نیمروز روی دوپا و شامگاهان برسه پا راه می رود؟» ادیپوس با اشاره به شیوه‌ی حرکت آدمی در طفولیت و بلوغ و پیری به هیولا گفت: «جواب معما انسان است.» ابوالهول خود را ازکوه پایین افکند و ادیپوس به لطف جسارت و هوش خویش پادشاه تب شد.

* پدیده‌ها یا اموری که نمی‌توان آنها را به‌منزله‌ی مصادیق و موارد خاص مفاهیم کلیْ تعریف و در یک نظام تجریدیِ عام ادغام کرد. دسته‌بندی و طبقه‌بندی و تخصیص این امور غالباً ناممکن است. به همین دلیل، متفکران روشنگری و علم‌گرایان همواره با سوءظن و خصومت بدان‌ها نگریسته‌اند، زیرا این امور، آرامش و یکدستی و کلیتِ نظام‌های «علمی» و «عینی» آنان را برهم می‌زنند. ریاضی‌دانان نیز هیچگاه از وجود توابع منفصل خشنود نبوده‌اند، و در واقع پدیده‌های گسسته غالباً به تبیین ریاضی تن در نمی‌دهند. ریاضیات نیز، در مقام الگوی اصلیِ متافیزیک (افلاطون) و اسطوره (فیثاغورث) امور خاص و فردی و غیراینهمان را در پای مفاهیم و تصاویر کلی و انتزاعی قربانی می‌کند. قربانی‌کردنْ اصل حاکم بر هرگونه تفکری است که از سلطه نشأت می‌گیرد.

7. Bacon, *De augmentis Scientiarum, Works*, Vol. VIII, P.152.

به [مفهوم تجریدی] ماده فروکاسته می‌شوند. طبق نظر بیکن نیز وجودِ درجات و مراتبی از کلیتْ متضمن یک پیوند منطقی روشن است که اصول نخستین را به گزاره‌های [تجربیِ] مبتنی بر مشاهده متصل می‌سازد. کنت دو مایستر او را به دلیل اعتقادش به بتِ درجه و مقیاس (*une idole d'echelle*) مسخره می‌کند.[8] منطق صوریْ مکتب و سرمشقِ اصلیِ هوادارانِ وحدت‌بخشیِ علمی بود، و طرح یا شِمای محاسبه‌پذیرساختنِ جهان را به متفکران روشنگری عرضه داشت. اسطوره‌سازی در مورد تساویِ ایده‌ها (مثل) با اعداد، در آثار متأخر افلاطون، بیانگر تمنّای ذاتیِ همه‌ی صور اسطوره‌زدایی است: بدین ترتیب عددْ اصل و قانونِ روشنگری گشت. همین تساوی‌ها و معادلات بر عدالت بورژوایی و مبادله‌ی کالایی نیز حاکم است. «آیا قاعده‌ی مشهورِ Si inaequalibus aequalia addas, omnia erunt inaequalia* به یکسان اصل موضوعه‌ی عدالت و ریاضیات نیست؟وآیا [دو مفهوم] عدالتِ تبدیلی و توزیعی** با تناسبِ حسابی و هندسی تطابق و تناظری راستین ندارند؟»[9] جامعه‌ی بورژوایی بر اساس قانونِ هم‌ارزی اداره می‌شود. این جامعه با تحویل و فروکاستنِ امور غیرمشابه به کمیّت‌های تجریدی، آنها را قیاس‌پذیر می‌سازد. از دید روشنگری هر آنچه به اعداد، و نهایتاً به احد یا یگانه، تحویل نیابد، موهوم و خیالی است؛ پوزیتیویسم مدرن نیز

---

8. J. de Meister, "Les Soirées de Saint–Pétersbourg." 5 iéme entretion. Oeuvres completes, Lyon 1891, Vol v. P.256.

* عبارتی لاتینی به معنای: اگر نابرابرها را به برابرها بیفزاییم، نتیجه همیشه نابرابر خواهد بود.

** حقوق تبدیلی (commutative justice) مبتنی بر مبادله‌ی برابر ضرر و زیان (قصاص) است؛ اما عدالت یا حقوق توزیعی (distributive) که بر مجموعه پیچیده‌ای از حقوق فردی استوار است، خصلتی بس انتزاعی‌تر دارد و بیشتر مناسب جامعه‌ی مدرن است.

9. Bacon, *Advancement of Learning*, Works, Vol.II, P. 126.

این‌گونه امور را به قلمروی شعر تبعید می‌کند. از پارمنیدس تا راسل، وحدتْ (unity) شعار اصلی است، و همگان به‌یکسان بر نابودیِ خدایان و کیفیاتِ ذاتی تأکید می‌ورزند.

مع‌هذا اسطوره‌هایی که قربانیِ روشنگری شدند، خودْ محصولاتِ آن بودند. توصیفی که پیشتر تفکرْ در قالب اسطوره از رخدادها به‌دست داده بود، اینک توسط محاسبه‌ی علمیِ رخدادها لغو می‌شود. هدف اسطورهْ گزارش و تسمیه و سخن‌گفتن از خاستگاه‌ها بود ــ و البته علاوه بر آن، روایت و ثبت و تبیین. این گرایش پابه‌پای ثبت و جمع‌آوریِ اسطوره‌ها نیرو و شدت بیشتری یافت. اسطوره‌ها خیلی زود از گزارش بدل به حکمت شدند. بازنماییِ چگونگیِ تحقق امور و بازنماییِ آن فرآیند خاصی که باید از جادو تأثیر پذیرد جزءِ همیشگیِ هرگونه آیین و مناسک است. این عنصر نظریِ موجود در مناسک، در نخستین حماسه‌های ملی به عنصری مستقل بدل شد. آن انضباط و قدرتی که بیکن از آن به‌منزله‌ی غایت معرفت ستایش می‌کرد، از قبل، حتی پیش از آنکه تراژدی‌نویسان به سراغ آنها روند، وجه مشخصه‌ی اسطوره‌ها بود. ارواح و شیاطینِ محلی جای خود را به ملکوت و سلسله‌مراتب آن بخشیدند؛ و اوراد و نیایش‌های جادوگر نیز به نفع محاسبه و درجه‌بندیِ دقیق [انواعِ] قربانی و نیروی کار بندگان کنار گذاشته شدند، کاری که به‌میانجیِ فرامین تحقق می‌یافت. [دراین مرحله] دیگر خدایانِ المپ مستقیماً با عناصر طبیعیْ یکسان نمی‌شوند، بلکه برآنها دلالت می‌کنند. در اشعار هومر، زئوس اربابِ آسمانِ روز است؛ آپولو خورشید را هدایت می‌کند؛ و هلیوس و ائوس (Eos) از هم اکنون کارکردی تمثیلی یافته‌اند. خدایان از عناصر مادی متمایز می‌شوند تا به جوهر و عصاره‌ی آنها بدل شوند. از این پس، وجود به دو بخش لوگوس، که همراه با

پیشرفت فلسفه تا حدِ موناد، یا یک نقطه‌ی مرجعِ صرف، منقبض می‌شود، و توده‌ی انبوهِ اشیاء و مخلوقاتِ حادث جهانِ بیرون تجزیه می‌گردد. این تمایزِ یکتا میان هستیِ راستین آدمی و واقعیت [حادث]، همه‌ی تمایزات دیگر را فرو می‌بلعد. جهان بدون هیچ توجهی به این تمایزات، مطیع و تابعِ آدمی می‌شود. روایت یهودی از آفرینشِ جهان و دین المپی در این نکته متفق القول‌اند: «...و بگذار آدمی بر ماهیان دریا و مرغان هوا، بر بهایم و بر سراسر زمین و بر هر خزنده‌ای که بر سطح زمین می‌خزد، حکومت نماید.»[10] «ای زئوس، پدر ما زئوس، فرمانروایی آسمان‌ها از آنِ توست، و این توئی که بر افعال آدمی، از نیک و بد، و حتی بر بازیگوشیِ جانوران، نظارت می‌کنی؛ و امر تو درستکاری است.»[11] «زیرا چنین مقررّ شده است که یکی کفاره [گناهان‌اش] را فی‌الحال می‌پردازد، و دیگری بعدها؛ اما اگر کسی بگریزد و تقدیرِ شوم و تهدیدآمیزِ خدایان دامن‌اش را نگیرد، باز هم به یقین تقدیر الهی جاری خواهد شد، و بی‌گناهان کفاره‌ی عمل او را خواهند پرداخت، حال یا فرزندان وی یا نسلی دیگر.»[12] در برابر خدایان، تسلیم کاملْ یگانه راه بقاست. تصدیقِ قدرت به‌منزله‌ی اصل حاکم بر همه‌ی روابطْ بهای بیداریِ سوژه است. در قیاس با وحدتِ این عقل، تمایز انسان و خدا به امری بس فرعی و بی‌ربط بدل می‌شود و این نکته‌ای است که از زمان اولین نقدِ آثار هومر، عقل بی‌هیچ وقفه و تزلزلی برآن انگشت نهاده است. خدای خلاق و اندیشه یا روح نظام‌مند، هر دو درمقام حاکمانِ بر طبیعتْ همانند یکدیگرند. همانندیِ انسان با خدا یعنی: حاکمیت و

---

10. Genesis 1, 26.
11. Archilovhes, fr. 87, quoted by Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Vol, II, Part I, Leipzig 1011, P. 188.
12. Solon, fr. 13.25 et seq.1, quoted by Deussen, *op.cit.*, p. 20.

سروری بر هستی، نگاه اربابانه و نشستن بر کرسی فرماندهی.

اسطوره به روشنگری بدل می‌شود و طبیعت به عینیتِ صرف. آدمیان بهای افزایشِ قدرت خویش را با بیگانه‌شدن از چیزی می‌پردازند که این قدرت را بر آن اِعمال می‌کنند. روشنگری با اشیاء همان نسبتی را دارد که دیکتاتور با انسان‌ها، او انسان‌ها را فقط تا آن حد می‌شناسد که بتواند آنان را آلتِ دست قرار دهد. مردِ علمْ اشیاء را تا آن حد می‌شناسد که بتواند خودْ سازنده‌ی آنها باشد. و بدین‌ترتیب است که [ذاتِ]«در خودِ» اشیا به «برای او» بدل می‌شود. طی همین مسخ و استحاله است که ذات اشیاء و امور، درمقام موضوعی که سلطه بر آن اِعمال می‌شود، به‌منزله‌ی امری همواره یکسان ظاهر می‌گردد. همین یکسانی و اینهمانی است که وحدت [علمیِ] طبیعت را برمی‌سازد. اما نیایش جادویی همانقدر از پیش‌فرض‌گرفتنِ یکسانی و اینهمانی بی‌نیاز است که از وحدتِ سوژه یا ذهن*. آیین‌های جادوییِ شمن‌ها اساساً معطوف به باد و باران، دشمنان بیرونی، یا شیاطینِ نهفته در جسم فرد بیمار بود، و از این رو کاری به کار مواد و نمونه‌ها نداشت. روحی که به جادو دست می‌یازید، روحی یگانه و اینهمان نبود، بلکه همواره همراه با نقاب‌ها و صورتک‌های آیینی که بازنُمودِ تکثرِ ارواح بودند، تغییر می‌کرد. جادو کذبی زمخت است، امّا در قلمرو جادو، سلطه هنوز، به لطف تغییرِ شکل و تبدیل خود به حقیقت ناب، پوشیده و انکار

* به عبارت دیگر، در تقابل با اسطوره و متافیزیک و علم روشنگری که می‌خواهند تبیینی کلی و انتزاعی از جهان به دست دهند و آن را به طور همزمان بر اشیاء و آدمیان تحمیل کنند، جادو نیازی ندارد تا به یاری اصل یا قاعده‌ی اینهمانی که خاستگاه اصلی همه‌ی تبیین‌های انتزاعی و تحمیلی است به موضوعات خود «عینیت» بخشد. اما بی‌نیازی از عینیت و از عین یا ابژه‌ی اینهمان و همواره یکسان، جادو را از ذهنیت تجریدی و ذهن یا سوژه اینهمان و وحدت‌یافته نیز بی‌نیاز می‌سازد.

نشده است، حقیقتی مستقر در بنیانِ جهانی که سلطه به انقیادش می‌کشد. جادوگر از شیاطین تقلید می‌کند؛ او به قصدِ ترساندن یا خشنودساختنِ آنها قیافه‌ای رعب‌آور یا دلپذیر به خود می‌گیرد. اگرچه وظیفه‌ی او ایفای نقش و تشخص‌بخشیدن بود ولی او هرگز برخلاف انسان مدرن، مدعی نبود که از روی تصویرِ قدرتی نامرئی خلق شده است، همان انسانی که به لطف این ادعا شکارگاهِ ساده و کوچک‌اش به عالمِ (Cosmos) وحدت‌یافته بدل می‌شود، که در آن چیزی جز طعمه وجود ندارد. حال آنکه آدمی فقط زمانی که از روی چنین تصویری خلق شده باشد، به هویت و اینهمانیِ نفس دست می‌یابد، هویتی که به‌واسطه‌ی یکی‌شدن با دیگری گم نمی‌شود، بلکه درمقام صورتکی نفوذناپذیر، یکبار و برای همیشه مالکِ خود می‌شود. همین اینهمانیِ ذهن و همبسته‌ی آن، یعنی وحدت طبیعت، است که گوناگونی و تکثر کیفیات را محو می‌سازد. طبیعتی که کیفیات‌اش زدوده شده است، به ماده‌ی خام و بی‌نظمِ طبقه‌بندیِ صرف بدل می‌شود، و نفسِ قادرْ به تملکِ صرف ــ یعنی به اینهمانی و هویت تجریدی. جادو متضمنِ بازنماییِ خاص و جزئی است. آنچه بر نیزه، مو یا نام خصم رخ می‌دهد بر خودِ او نیز رخ می‌دهد؛ جانورِ قربانی به‌عوضِ رب‌النوع ذبح می‌گردد. تعویض و جابجایی در مراسم قربانیْ نشانگرِ برداشتن گامی در جهت منطق استدلالی(discursive logic) است. اگرچه گوزن و برّه‌ای که به جای دختر یا نخستین نوزاد قربانی می‌شد، هنوز باید واجدِ کیفیات خاصی می‌بود، ولی حتی در این مرحله‌ی اولیه نیز این جانور نماینده یا بازنمودِ جنس خود تلقی می‌شد. خصلت نامعین و تصادفیِ نمونه‌های خاص در این جانوران متجلّی بود. امّا تقدسِ امر خاص که به اینجا و اکنون تعلق دارد، و یکتاییِ مورد برگزیده برای قربانی که با منزلت او به‌عنوان نماینده تلاقی می‌کند،

آن را به‌طرزی ریشه‌ایْ ممتاز، و در نتیجه حتی در عرصه‌ی مبادلهْ مبادله‌ناپذیر می‌سازد. علم به این وضع خاتمه می‌دهد. در علم از بازنماییِ خاص خبری نیست. چیزی که یک جانور قربانی است نمی‌تواند خدا باشد. اکنون تعویض‌پذیری عام* جایگزین بازنمایی می‌شود. هر اتمی نه در مقام یک بازنمود، بلکه به‌منزله‌ی نمونه‌ای از ماده شکافته می‌شود، خرگوشِ شکنجه‌شده‌ی آزمایشگاه چیزی را بازنمایی نمی‌کند، بلکه به‌غلطْ یک نمونه‌ی صرف به‌شمار می‌رود. از آنجا که در علمِ کارکردی همه‌ی تمایزات چنان سیّال‌اند که همه چیز در ماده یا موضوعی واحد حل می‌شود، ابژه یا موضوعِ علمی نیز دچار جمود می‌شود. در حالی که آیین‌ها و مناسکِ خشک اعصار پیشین به لحاظ جایگزینیِ یک چیز با چیز دیگر، نرم و شکل‌پذیر به نظر می‌رسند. جهان جادو تمایزاتی را حفظ می‌کرد که اکنون اثر و ردپای آنها حتی در اَشکالِ زبانی نیز محو گشته است.[۱۳] اکنون قرابت‌های متنوع و متکثر مابینِ موجودات، به نفع رابطه یا نسبتی واحد سرکوب می‌شود، رابطه‌ای میان سوژه یا ذهنی که معنا می‌بخشد و ابژه یا عینِ فاقد معنا، رابطه‌ای میان دلالت عقلانی و حاملان تصادفیِ آن. در مرحله‌ی جادویی، رویا و تصویر صرفاً نشانه‌های اشیاء و امور نبودند، بلکه از طریق تشابه یا نام بدان‌ها متصل بودند. این رابطه نه مبتنی بر قصد و نیّت، بلکه رابطه‌ای از نوعِ خویشاوندی بود. جادو نیز چون علم اهدافی را تعقیب می‌کند، ولی جادو می‌کوشد تا از طریق مایمسیس [mimesis :تقلید، محاکات] به هدف

* universal fungibility. اجناس یا کالاهای عوض‌دار (fungible) کالاهایی نظیر ذغال یا الوار را گویند که در هرگونه سفارش یا قراردادی، هر بخش یا واحدی از آنها می‌تواند جایگزین بخش یا واحدی دیگر شود.

13. Cf. Robert H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1940, pp. 344f.

خود دست یابد، نه با فاصله‌گرفتنِ فزاینده از موضوع. جادو مسلماً متکی بر «قدرت مطلق اندیشه» نیست، قدرتی که گویا فردِ بدوی همچون انسان روان‌رنجور آن را به خود نسبت می‌دهد.[14] در نبودِ تمایزی ریشه‌ای میان اندیشه و واقعیت، [برخلاف گفته‌ی فروید] پربهادادن به فرایندهای ذهنی در قیاس با واقعیت نامکن است. «اطمینان راسخ به ممکن‌بودنِ کسب سلطه بر جهان» که فروید آن را، بدون درنظرگرفتنِ تناسب تاریخی، به جادو نسبت می‌دهد،[15] فقط با شکل واقع‌بینانه‌تری از سلطه بر جهان خواناست که خود محصولِ سطح بالاتری از تیزبینیِ علمی است. تعویضِ عملکرد محلی و بومیِ طبیب و حکیم [سنتی] .با تکنولوژی صنعتیِ فراگیر، مستلزم خودآیینی و استقلال تفکر از موضوعات‌اش بود، استقلالی که در کفایت و بسندگیِ نفس(ego) نسبت به واقعیت تجلی می‌یافت.

اسطوره‌ی خورشیدیِ پدرسالار، درمقام کلیتی که در قالبِ زبان بسط یافته و مدعیِ حقیقتی بود که ایمان اسطوره‌ایِ کهن‌تر متعلّق به دین عامه را سرکوب کرد، خود نوعی روشنگری بود که در سطح خودش با همتای فلسفیِ خویش کاملاً همتراز بود. لیکن سپس زمانِ مکافات فرا رسید. اسطوره‌سازی با دست خود فرایندِ پایان‌ناپذیرِ روشنگری را به راه انداخت، فرایندی که طی آن همه‌ی دیدگاه‌های نظریِ مشخص، بارها و بارها و با ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، در برابر این انتقادِ مخرب که چیزی جز عقیده و باور نیستند، به خاک افتادند تا سرانجام هر مفهومی از روح، حقیقت و نهایتاً حتی خود روشنگری، به نوعی جادوی

14. Cf. Freud, *Totem und Tabu*. Gesammelte Works. P. 106ff. [Totem and Taboo, in *The Complete Psychlogical works of Sigmund Freud*, trans. J.strachey London 1991, pp.85.]
15. Ibid., p.89.

جان‌گرایانه تنزل یافت. اصل ضرورت یا تقدیر مهلک که قهرمانانِ اسطوره را سرنگون کرد، و خود نیز نهایتاً به‌منزله‌ی نتیجه‌ی منطقی از درون سروش‌های غیبی نُضج گرفت، همان اصلی است که، پس از پالایش و حصول به مرتبه‌ی منطقِ صوری، نه فقط برتک‌تک نظام‌های عقل‌گرایِ فلسفه‌ی غربی حکومت می‌کند، بلکه دنباله‌ی نظام‌هایی را هم که با سلسله‌مراتبِ خدایان آغاز می‌شود، تحت سیطره‌ی خویش دارد، و در یک غروب همیشگیِ بت‌ها، محتوایی اینهمان و هماره یکسان را عرضه می‌کند: خشم و غضب دربرابر پرهیزکاریِ ناکافی. درست همانطور که اسطوره‌ها از قبل متضمنِ روشنگری‌اند، روشنگری نیز با برداشتنِ هرگام، بیشتر و بیشتر در اسطوره‌پردازی غرقه می‌شود. روشنگری کلِ ماده و محتوای خود را از اسطوره‌ها اخذ می‌کند، البته به قصد نابودیِ آنها؛ ولی حتی در مقام قاضی نیز طلسمِ اسطوره دامنگیرش می‌شود. روشنگری می‌کوشد تا خود را از محکمه‌ی تقدیر و کیفر رها سازد، البته از طریق کیفردادنِ همین محکمه. در اسطوره‌ها، هرآنچه رخ می‌دهد، می‌بایست برای رخ‌دادنِ خویش کفّاره دهد. در روشنگری نیز وضع به همین منوال است: امر واقع (فاکت) به محضِ استقرار، معنا و اهمیت خود را از دست می‌دهد. آموزه‌ی هم‌ارزیِ کنش و واکنشْ قدرت و سروریِ تکرار بر هستی را تداوم بخشید، آن‌هم مدت‌ها پس از آنکه آدمیان این توهّم [خاصِ تفکر جادویی] را کنار نهاده بودند که می‌توانند به یاریِ تکرارْ خود را با هستیِ تکرارشده یکی و اینهمان سازند و بدین‌طریق از چنگِ آن بگریزند. امّا پا به پایِ محوشدنِ توهّم جادویی، [آموزه‌ی] تکرار نیز با بی‌رحمی وسرسختیِ فزون‌تری آدمی را، به نام قانونمندی، در دوری بسته اسیر می‌کند ــ همان دوری که به گمان آدمی از طریق عینیت‌یافتن‌اش در شکلِ قانون طبیعی، منشاء امنیت او در مقام سوژه یا

فاعلی آزاد است. اصل دروناندگاری (immanance)، یعنی توضیحِ هر واقعه‌ای به‌مثابه تکرار، که روشنگری آن را برضدِ تخیل اسطوره‌ای عَلَم می‌کند، اصلِ حاکم بر خود اسطوره است. آن حکمتِ خشک و بی‌بَر که می‌گوید زیر این آسمان یک‌رنگ هیچ‌چیز نویی وجود ندارد، زیرا همه‌ی ورق‌های این بازیِ بی‌معنا رو شده است، و همه‌ی اندیشه‌های ژرف از قبل اندیشیده شده است، و همه‌ی کشفیات ممکن را می‌توان از پیش تفسیر کرد، و همه‌ی آدمیان متفق‌القول اند که سازگاری و تطبیقْ یگانه راه بقاست ــ این فرزانگیِ بی‌ثمر صرفاً همان حکمتِ عجیب و غریبی را بازتولید می‌کند که منکرِ آن است: حکم تقدیر، که با کیفردادن، پیوسته آنچه را هماره بوده است از نو بر پامی‌دارد. هر آنچه می‌توانست متفاوت باشد، یکسان و برابر می‌شود. و این همان حکمی است که به‌نحوی انتقادی [کانتی] حدودِ تجربه‌ی ممکن را تعیین می‌کند. اینهمانیِ همه‌چیز با همه‌چیز به این قیمت حاصل می‌شود که دیگر هیچ‌چیز نمی‌تواند در عین حال با خود اینهمان باشد. روشنگری بی‌عدالتیِ کهن ــ یعنی نابرابریِ ناشی از سَروریِ بی‌واسطه ــ را منحل می‌کند، ولی در همان حال با مرتبط‌ساختنِ هر موجود با موجود دیگر، این بی‌عدالتی را در قالب وساطت عام (universal mediation) همیشگی می‌سازد. روشنگری همان کاری را به انجام می‌رساند که کی‌یرکگور آن را حُسنِ اخلاق پروتستانی خویش می‌دانست، و در منظومه‌ی افسانه‌ایِ دوازده خوانِ هرکول یکی از صُورِ ازلیِ خشونت اسطوره‌ای به شمار می‌رفت: ریشه‌کن‌ساختنِ هر آنچه متباین و قیاس‌ناپذیر (the incommensurable) است. نه فقط همه‌ی کیفیات در تفکر ناب منحل می‌شوند، بلکه آدمیان نیز عملاً به سازشکاری و یکرنگی با جماعت گردن می‌نهند. در جامعه‌ی مبتنی بر مبادله، آدمی بهای این موهبت را که بازارْ کاری به کارِ تبار او ندارد اینگونه می‌پردازد

که توانایی‌هایِ ناشی از تبارش مطابق الگویِ تولید کالاهایی شکل می‌گیرد که می‌توان در بازار خرید. به آدمیانْ نفسی یکتا و متفاوت از دیگران عطا شد، تا شاید از این طریق به شکلی قطعی‌تر و حتمی‌تر با یکدیگر شبیه و یکسان شوند. ولی از آنجا که این نفس هرگز به‌تمامی در این قالب جا نیافتاد، روشنگری در سراسر عصرِ لیبرالیستی همواره با قهر اجتماعی همدلی کرده است. وحدتِ جمعِ تحتِ فرمانْ برآیند نفیِ تک‌تک افراد و ریشخندکردنِ آن نوع جامعه‌ای است که می‌تواند آدمیان را به افراد بدل سازد. آن ایل و ایلغاری که در سازماندهیِ جوانان هیتلری نُمودی چنین آشکار دارد، بیش از آنکه نشانه‌ی بازگشت به بربریت باشد، علامت پیروزیِ *برابریِ* (*egalite*) سرکوبگر و تحولِ حقوق برابر به برابری در اِعمال ظلم است. بدین‌ترتیب معلوم می‌شود که اسطوره‌ی جعلیِ فاشیسم به‌واقع همان اسطوره‌ی اصیلِ عصر باستان است، به‌ویژه از آن جهت که نمونه‌ی اصیلْ کیفر را بعینه می‌دید، در حالی که اسطوره‌ی جعلیْ آن را کورکورانه بر سر قربانیان‌اش آوار می‌کند. هر تلاشی برای شکستنِ جبرِ طبیعت با خردکردنِ طبیعت فقط ما را هر چه بیشتر به درون جبر طبیعی فرو می‌برد. و این سیر تحولِ تمدن اروپایی بوده است. رفتار انتزاع، یا همان ابزار روشنگری، با ابژه‌های خویش همانند رفتار تقدیر است که روشنگریْ مفهوم آن را طرد می‌کند: امحاء ابژه‌ها. تحت سلطه‌ی یکدست‌کننده‌ی انتزاع که همه چیز را در طبیعتْ تکرارپذیر می‌کند، و سلطه‌ی صنعت، که انتزاعْ راه را برای آن هموار می‌کند، سوژه‌ها یا فاعلانِ آزاد سرانجام به همان «گله‌ای» بدل می‌شوند که به قول هگل[16] نتیجه و ثمره‌ی روشنگری است.

16. *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., P424. [*Hegel's phenomenology of Spirit*, op. cit., P.342.]

فاصله‌ی میان سوژه و ابژه به‌مثابه یکی از پیش‌فرض‌های انتزاع، مبتنی برفاصله‌ای از خود اشیاء است که بندهٔ حصولِ آن را برای ارباب ممکن می‌سازد. آغاز سرودهای هومر و نیایش‌های *ریگ‌ودا* به عصر حکومت بر قلمرو و استقرار در پناهگاه‌هایِ امن باز می‌گردد، عصری که طیِ آن اقوامِ جنگجو سلطه‌ی خویش را بر توده‌ی انبوه مغلوب‌شدگان برقرار ساختند.[۱۷] خدای برتر در جمع خدایان، همزمان با این جهان مدنی ظاهر شد، که در آن پادشاه، در مقام رئیس اشرافیتِ مسلح، اقوام مغلوب را مطیع و وابسته به قلمرو نگه می‌داشت، درحالی که پزشکان، غیبگویان، صنعتگران و تجار بر دادوستدِ اجتماعی نظارت می‌کردند. با پایان‌گرفتنِ بیابانگردی، نظم اجتماعی نیز بر پایه‌ی مالکیتِ ثابت شکل می‌گیرد. در اینجا قدرت و کار از یکدیگر جدا می‌شوند. مالکی چون اودیسئوس «از راه دور، جمعِ انبوه و به‌دقتْ درجه‌بندی‌شده‌ای از گاوچران‌ها، بزچران‌ها، خوک‌چران‌ها و مستخدمان را هدایت می‌کند. شامگاهان، وقتی از فراز قصر خویش، مزارع را می‌بیند که با نور هزاران آتش روشن گشته‌اند، می‌تواند با ذهنی آرام خود را برای خواب مهیّا سازد، او می‌داند که خادمانِ وفادارش مراقب‌اند تا مبادا جانوری وحشی به گله‌های‌اش نزدیک شود، و آماده‌اند تا دزدان را از ذخایری که مامورِ پاسداری از آنهایند، دور سازند.»[۱۸] کلیت یا خصلت عامِ ایده‌ها که به یاری منطق استدلالی بسط یافته است، یعنی همان تحققِ اصل سلطه در حوزه‌ی مفاهیم، بر پایه‌ی سلطه‌ی واقعی [درحوزه‌ی روابط اجتماعی] برپا می‌شود. انحلال و جذبِ ایده‌های پراکنده‌ی میراث

17. Cf. W. Kirfel, "Geschichte Indienc", in *Propyläenweltgeschichte*. Vol III, PP. 261 ff, and G.Glotz, "Histoire Grécque, Vol I. in *Histoire Ancienne*. Paris 1938, PP.137ff.
18. G. Glotz, op.cit., P.140.

جادوئیِ کهن در وحدت و یگانگیِ مفهومیْ مبین صورتی از زندگی است که به‌دست شهروندان آزاد تعیّن می‌یابد و براساس اصلِ فرماندهی شکل و انسجام پیدا می‌کند. آن نفسی که طی فرایندِ به‌انقیادکشیدنِ جهانْ نظم و انضباط و اطاعت را آموخت، خیلی زود حقیقت را تمام وکمال با اندیشه‌ی نظام‌بخش برابر دانست، اندیشه‌ای که تمایزاتِ ایستا و ثابت آن شرط لازمِ حقیقت است. این نفس علاوه بر جادوی مایمتیک (تقلیدی)، معرفتِ حقیقتاً انضمامی و مرتبط با موضوع را نیز حرام شمرد. نفرت آن معطوف به تصویرِ جهان بدویِ مغلوب‌شده و سعادت خیالیِ آن است. خدایان زمینیِ بومیان و ساکنان اولیه به دوزخ تبعید شدند؛ همان دوزخی که کره‌ی خاک، تحت سیطره‌ی ادیانِ ایندرا و زئوس و پرستش خورشید و نور، بدان بدل شد.

با این همه، بهشت و دوزخ به هم پیوسته بودند. نام زئوس در کیش‌هایی که یکدیگر را متقابلاً نفی نمی‌کردند هم به خدایی نورانی و هم به خدایی از جهان زیرین اطلاق می‌شد؛[۱۹] خدایان المپ با رب‌النوع‌هایِ زیرزمینی همه‌گونه مراوده و پیوند داشتند. به همین‌ترتیب قوای خیر و شرّ، رستگاری و مصیبت، نیز به نحوی صریح از هم متمایز نبودند. آنان نیز چونان کون و فساد، زندگی و مرگ، تابستان و زمستان، به یکدیگر متصل بودند. آن اصلِ دینیِ مبهمِ تفکیک‌نشده که در قدیمی‌ترین مراحلِ شناخته‌شده‌ی تاریخ بشر، تحت نام *مانا**، پرستش می‌شد، در جهان تابناک دینِ یونان به حیات خویش ادامه داد. این مانای ازلی و

19. Cf. Kurt Eckermann, Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie. Halle 1845. Vol I, P. 247, and Q. Kern, *Die Religion der Griechen*. Berlin 1926. Vol I. 181f.

* *مانا* (*mana*). در ادیان و باورهایِ بدویِ مردمان پولینزی، معرف نیرویی غیرمادی است که در اشیاء یا اشخاصی معیّن به طور ذاتی حضور دارد و گواهِ امتیاز آنها از باقی است.

تفکیک‌ناشده معادلِ هر چیزِ ناشناخته و بیگانه است. همان چیزی که از محدوده‌ی تجربه فراتر می‌رود؛ آن بخشی از اشیاء که فزون‌تر از هستیِ بی‌واسطهٔ شناخته‌شده‌ی آنهاست. آنچه انسان بدوی به‌عنوان امر مافوق‌طبیعی تجربه می‌کند درهم‌تافتگیِ پیچیده‌ی درونیِ طبیعت در تقابل با حلقه‌ی منفرد آن است، نه تضاد جوهر معنوی با جهان مادی. آن فریادِ دهشت که از تجربه‌ی امر غریب برمی‌خیزد نامی می‌شود از برای همین امر. و همین است که تعالیِ امر مجهول یا فاصله‌ی ناشناخته از شناخته را تثبیت می‌کند، و از این رو دهشت را با تقدس پیوندی دائمی می‌بخشد. مضاعف‌شدنِ طبیعت به‌مثابه نمود و ذات، اثر و نیرو ، که شرط نخستِ ظهورِ اسطوره و علم، هر دو، است از ترس آدمی نشأت می‌گیرد، ترسی که تجلّی آن تلاش برای توضیح و تبیین [نیروهای طبیعی] است. به‌رغم پافشاریِ پسیکولوژیسم، این گفته بدین معنا نیست که روح یا جان آدمی در طبیعت حلول می‌کند؛ مانا، یا همان روح محرک، پژواک برتریِ واقعیِ طبیعت در روان‌های آدمیان بدوی است، نه نوعی فرافکنی. جداییِ جاندار از بی‌جان، تسخیر برخی مکان‌ها توسط شیاطین یا الهگان، نخست از دل این اعتقاداتِ ماقبل جان‌گرایی برخاست. حتی نخستین رگه‌هایِ شکافِ سوژه و ابژه نیز در این جدایی به چشم می‌خورد. آنگاه که درخت دیگر صرفاً درخت محسوب نمی‌شود، بلکه گواهی بر چیزی دیگر یا محل ظهور مانا، به حساب می‌آید، زبانْ گویایِ این تناقض می‌شود که شیءای واحد، در زمانی واحد، هم خود و هم چیزی غیر از خود، اینهمان و غیراینهمان، است.[۲۰] کلام به‌میانجی

۲۰. هوبرت و ماموس ماهیتِ «دلچسبی»، یا مایمسیس را چنین توصیف می‌کنند: «یکی: همه است، همه در یکی است، پیروزیِ طبیعت بر طبیعت.» در:

H. Hubert and M. Mauβ, "Théorie generale de La Magie", in *L'année Sociologigue*. 1902-3, P. 100.

رب‌النوع، از همانگویی به زبان بدل می‌گردد. مفهوم، که معمولاً آن را مبیّن وحدتِ ویژگی‌هایِ هر چیزی می‌دانند که تحت شمولِ مفهوم واقع می‌شود، در واقع از آغاز محصول تفکر دیالکتیکی بوده است، تفکری که در آن هر چیز همواره آن است که هست، فقط بدین سبب که به آنچه خود نیست بدل می‌شود. این شکل آغازینِ تعریفِ عینی‌ساز بود، تعریفی که در آن مفهوم و شیء از یکدیگر جدا شدند. شکلِ پیشرفته‌ی همین نوع تعریف پیشاپیش در حماسه‌های هومری کاملاً بسط یافته است، و در علم پوزیتیویستی مدرن به‌واسطه‌ی مازادش کله‌پا* می‌شود. ولی این دیالکتیکْ سترون باقی می‌ماند، زیرا منشاءِ تحول و بسط آن همان فریادِ ناشی از دهشت است که در واقع مضاعف‌شدن و همانگوییِ خود دهشت است. خدایان نمی‌توانند ترس را از آدمیان دور کنند، زیرا فریادهایِ سنگ‌شده‌ی آنها را چونان نام خویش حمل می‌کنند. آدمی تصور می‌کند زمانی از ترس رها خواهد شد که دیگر چیزِ ناشناخته‌ای باقی نمانده باشد. و همین تصور است که مسیر اسطوره‌زدایی و روشنگری را تعیین کرده است، و درست همانطور که اسطورهْ بی‌جان را با جاندار برابر ساخته بود، روشنگری نیز جاندار را با بی‌جان برابر می‌شمارد. روشنگری چیزی نیست مگر شکل ریشه‌ای و افراطیِ ترس اسطوره‌ای. درونماندگاریِ نابِ پوزیتیویسم** که درحکم محصولِ نهاییِ آن است، چیزی

* احتمالا اشاره‌ی مؤلفان به ظهور مکانیک کوانتوم است که در آن تلاش برای به‌دست‌دادنِ تعاریفِ علمی به شیوه‌ای نیوتونی به حدّ نهاییِ خود رسیده است و با یک سکندری به حوزه‌ی اصل عدم قطعیتِ هایزنبرگی پرتاب می‌شود.

** اشاره به ضدیت این مکتب با همه‌ی امور متعالی یا هر چیزی که از حوزه‌ی علم تجربی فراتر می‌رود.

نیست جز شکلی از تابو یا تحریم کلی (universal taboo). هیچ چیز نباید بیرون [از قلمرو عقل] بماند، زیرا نفسِ ایده‌ی «بیرون» منشأ اصلیِ ترس است. انسانِ بدوی گاه به قصد گرفتنِ انتقامِ قتلِ خویشاوند خویش، قاتل را به درون خانواده‌ی خود می‌پذیرفت و بدین طریق حسِ انتقامجویی‌اش ارضاء می‌شد.[۲۱] در اینجا هم قتل و هم فیصله‌یافتنِ آن به معنای جذبِ بیگانه در خون خودی و استقرارِ درون‌ماندگاری است. دوگانگیِ اسطوره‌ای به بیرون از چرخه‌ی هستی راه نمی‌برد. جهانِ تحت سلطه‌ی مانا، و حتی جهان‌های اساطیرِ هندی و یونانی، فاقد راه خروج و جاودانهٔ یکسان است. بهایِ هر تولدی مرگ است، و بهای هر بختِ خوشْ شوربختی. آدمیان و خدایان می‌توانند بکوشند تا در محدوده‌ی خود، سرنوشت خویش را برحسبِ چیزی غیر از جریان کورِ تقدیر تخمین زنند، ولی در پایان، این هستی است که بر آنان پیروز می‌شود. حتی عدالت و حق‌جوییِ آنان، که از دل فاجعه بیرون کشیده شده است، داغ تقدیر را بر چهره دارد، این عدالتْ متناظر با نگاهی است که مردمان، چه بدوی، چه یونانی و بربر، از درون جامعه‌ای مبتنی بر فلاکت و ستم، به جهان پیرامون خویش می‌افکنند. نتیجتاً، از دید عدالتِ اسطوره‌ای و عدالتِ عقلانی، هر دو، گناه و کفاره، سعادت و شوربختی، دو سویِ یک تساوی‌اند. بدین ترتیب، عدالتْ تسلیمِ قانون و حقوق می‌شود. شمن (shaman) خطر را با استفاده از تصویر خطر دفع می‌کند. هم‌ارزیْ ابزار کار اوست. و همین هم‌ارزی است که (توزیعِ) جزا و پاداش را در جامعه‌ی متمدن تنظیم می‌کند. ریشه‌ی بازنمودهای اسطوره‌ای را نیز می‌توان بی‌استثناء به شرایط طبیعی بازگرداند. درست همانطور که صورت فلکیِ جوزا [ستاره‌های اول و دومِ منظومه‌ی فلکیِ *دوپیکر*] و دیگر

21. Cf. Westermarck, *Ürsprung der Moralbegriffe*, Leipzig 1913. Vol I, P. 402.

نمادهای دوگانگیِ جملگی به چرخه‌ی اجتناب‌ناپذیرِ طبیعت اشاره می‌کنند ــ چرخه‌ای که نام و نشان باستانیِ خودش مأخوذ از نماد بیضه، یعنی منشأ اصلیِ همه‌ی نمادهای بعدیِ دوگانگی است ــ ترازوی (میزان) مستقر در دستانِ زئوس نیز، که خودْ نمادِ عدالت در سراسر جهان پدرسالار است، مرجعی ندارد جز طبیعت صرف. گذر از آشوب به تمدن، که در آن شرایط طبیعیْ قدرتِ خود را دیگر نه به صورت مستقیم، بلکه به‌میانجیِ رسانه‌ی آگاهی و شعورِ بشری اِعمال می‌کند، هیچ تغییری در اصلِ هم‌ارزی ایجاد نکرده است. فی‌الواقع آدمیان بهای اولین گامِ این گذر را با پرستشِ نیروهایی پرداختند که پیشتر نیز همچون سایر مخلوقات، اسیر و بنده‌ی آنها [نیروها] بودند. پیشتر بت‌ها تابعِ قانونِ هم‌ارزی بودند؛ حال هم‌ارزیْ خود بدل به بت می‌شود. معنای آن دستمالی که چشمانِ فرشته‌ی عدالت (justitia) را پوشانده است، فقط این نیست که عدالت هیچ دخالتی را برنمی‌تابد، بلکه معنای دیگرش آن است که عدالت از آزادی نشأت نمی‌گیرد.

آموزه‌ی کشیشان و کاهنان بدین معنا آموزه‌ای نمادین بود که در آن نشانه و تصویر یکی بودند. به گواهیِ هیروگلیف‌ها کلمه نیز در آغاز کارکردی تصویری داشت که بعدها به اساطیر منتقل شد. اساطیر، به‌مانند آیین‌ها و مناسک جادویی، بر آن طبیعتی دلالت دارند که خود را تکرار می‌کند و فی‌الواقع هسته‌ی امر نمادین است: فرایند یا پدیده‌ای که ابدی تلقی می‌شود، زیرا به‌واسطه‌ی تحقق‌یافتن در هیأت و صورتی نمادین، دوباره و دوباره فعلیت می‌یابد. اتمام‌ناپذیری، نوشدنِ بی‌پایان و دوامِ مدلول جملگی بخشی از محتوای ذاتیِ نمادهای‌اند، نه صفات و اَعراضِ صرف. آن صُورِ بازنماییِ خلقت که در آنها جهان از بطن مام

ازلی، گاو، یا بیضه‌ی کیهانی زاده می‌شود ــ بر خلاف روایتِ آفرینشِ جهان در آیین یهود ــ همگی نمادین‌اند. تسخرزدن پیشینیان بر این خدایانِ بسیار بشری هسته‌ی اصلیِ آنها را دست‌نخورده باقی گذارْد. ذاتِ این خدایان در فردیت خلاصه و تمام نمی‌شود. هنوز عنصر یا رگه‌ای از مانا در آنها باقی بود، زیرا آنها درمقام قدرتی کلی و جهان‌شمول، طبیعت را تجسم می‌بخشیدند. آنها همراه با خصایص ماقبل‌ـجان‌گرایانه‌ی خود، حضوری بارز در روشنگری دارند. در پسِ حجابِ آمیخته به شرم و طنازیِ حدیث رسوایی‌های [جنسیِ] خدایان المپ، آموزه‌ی [علمی] آمیزش، فشار، و برخورد عناصر [طبیعی] بسط یافته بود؛ آموزه‌ای که فی‌الفور خود را به‌منزله‌ی علم تثبیت کرد و اسطوره‌ها را به تصاویر خیالی و دروغین بدل ساخت. با جداییِ روشن و کامل علم و شعر، آن تقسیم‌کاری که علم به ایجادِ آن کمک کرده بود، به عرصه‌ی زبان نیز گسترش یافت. برای علم، کلمه پیش از هر چیز یک نشانه است؛ امّا همین نشانه درمقام صوت، تصویر، یا به عبارت درست‌ترْ کلمه میان هنرهای گوناگون توزیع می‌شود، هر چند هرگز نمی‌تواند با افزودنِ آن هنرها به یکدیگر، با حس‌آمیزی (synesthesia) یا به یاری اثر هنری *تام** وحدت خود را بازیابد. زبان، در مقام نشانه باید به ابزارِ محاسبه و تحلیلْ بودن بسنده کند و برای شناختِ طبیعت باید دعویِ همانندی با آن را کنار گذارد. درمقام تصویر یا نگاره، زبان باید به [ارائه‌ی] تصاویر آینه‌ای بسنده کند و برای اینکه به‌تمامی با طبیعت یکی شود باید دعوی شناخت آن را رها سازد. همپای پیشرفتِ روشنگری، فقط آثار هنریِ

---

* *Gesamtkunstwerk*. به معنای اثر هنری متشکل از انواع هنرها. واگنر که خود این اصطلاح را جعل کرده بود، می‌کوشید تا در اپراهای خود از طریق تلفیقِ موسیقی، شعر و تئاتر چنین اثری را خلق کند.

اصیل توانستند از تقلید صرفِ آنچه از قبل هست، پرهیز کنند. تعارضِ رایج میان هنر و علم، که آنها را به‌منزله‌ی عرصه‌های مجزایِ فرهنگی از هم جدا می‌سازد تا بتواند هر دوی آنها را در مقام عرصه‌های فرهنگ اداره‌پذیر سازد، نهایتاً به لطف گرایش‌های درونیِ علم و هنر، آنها را وامی‌دارد تا درمقام قطب‌های متضاد، به سوی هم روند. علم، در روایت نوـپوزیتیویستیِ آن، به اصالت زیباشناسی (aestheticism) بدل می‌شود، یعنی به نظامی از نشانه‌های منفصل که هیچ‌یک قصد یا تمایلی به فراتررفتن از این نظام ندارد؛ علم به همان بازیِ مفرحی بدل می‌شود که ریاضیدانان از مدت‌ها پیش با غرور تمام از آن به‌عنوان مسأله‌ی خویش یاد کرده‌اند. در این میان هنر به‌مثابه بدل‌سازیِ جامع، حتی به‌لحاظ فنون و شگردهای‌اش، سرسپرده‌ی علم پوزیتیویستی شده است. در واقع هنر مجدداً به جهان بدل می‌شود، به مضاعف‌ساختنِ ایدئولوژیکی و بازتولیدِ مغرضانه. جداییِ نشانه و تصویر امری گریزناپذیر است. امّا اگر این جدایی به لطف رضایت و ستایشِ بی‌پروا از خود بار دیگر هویت و تشخصی مستقل بیابد* آنگاه هر یک از دو اصلِ مجزاشده [یعنی نشانه و تصویر] درجهت تخریبِ حقیقت عمل خواهد کرد.

فلسفه در نسبت میان شهود حسّی و مفهوم، ازقبل همان شکافی را تشخیص داد که در پی این جدایی دهن باز کرد، و از آن زمان فلسفه مکرراً کوشیده است تا آن را ببندد. و فی‌الواقع همین تلاش است که ماهیتِ فلسفه را تعیین می‌کند. البته فلسفه عمدتاً در آن سمت از شکافِ علم و شعر ایستاده است که نام خود

---

* اشاره به غرور و رضایت از نفس اندیشه‌ی پوزیتیویستی که از دستاوردهای علمی خود شادمان است و در نتیجه می کوشد تا پیش‌شرط این دستاوردها یعنی تقسیم کار و جدایی علم از هنر و نشانه از تصویر را به یک اصل منطقی و بنیادین بدل کند.

[یعنی «عشق به علم» (philo- sophia)] را از آن اخذ کرده است. افلاطون با همان صلابتی شعر را ممنوع کرد که پوزیتیویسم در طردِ نظریه‌ی مُثُل به کار بست. اما بنا به گفته‌ی افلاطون، هومر از هنرِ گرانقدر و پراشتهارِ خویش برای تحقق هیچ نوع طرحِ اصلاحِ عمومی یا خصوصی سود نجست، هنر او موجبِ پیروزی در جنگ یا توفیق در اکتشاف هم نشد، و تا آنجا که می‌دانیم از جماعت پیروان و مریدانِ ستایشگر نیز خبری نبوده است. هنر نخست می‌بایست سودمندیِ خود را به اثبات می‌رساند.[۲۲] افلاطون نیز همچون یهودیان، تصویرسازی و تقلید از طبیعت را ممنوع می‌دانست. عقل و دین، هر دو، جادو را محکوم و خوار می‌شمارند. این جادو حتی هنگامی که درمقام هنر، تن به جدایی از هستی می‌سپرد، هنوز از شرافت بی‌بهره است؛ آنانی که جادوگری می‌کنند به آوارگان و بیابانگردانِ بازمانده از قبل بدل می‌شوند که هرگز در میانِ اسکان‌یافتگانْ خانه‌ای پابرجا نخواهند یافت. دیگر زمانِ تأثیرگذاری بر طبیعت از طریق تقریب و همانندی بدان به‌سر رسیده است، اکنون باید از طریق کار بر آن چیره شد. اثر هنری هنوز وجه مشترکی با جادو دارد: ایجادِ یک قلمرو خودبسنده‌ی خاص خود که از زمینه و بافت هستیِ ناسوتی مجزاً است و قوانینِ خاصی در آن اعمال می‌شود، درست همانطور که جادوگر در مراسمِ خویش قبل از هر چیز مرزِ محوطه‌ای را مشخص می‌ساخت که قدرت‌های مقدس می‌بایست در آن عمل کنند، هر اثر هنری نیز محیطی پیرامون خود ترسیم می‌کند که آن را از واقعیت جدا می‌کند. اما همین طردِ تأثیراتِ بیرونی که از رهگذر آن هنر از گشودگی و علقه‌ی جادویی متمایز می‌شود، عمیق‌تر از پیش هنر را به میراث جادو پیوند می‌زند. این طردْ تصویرِ ناب را در تقابل با

22. Cf. plato, *The Republic*, Book 10.

هستیِ جسمانی قرار می‌دهد، هستی‌ای که تصویرْ عناصری از آن را در خود نفی می‌کند و تعالی می‌بخشد. این در سرشت اثر هنری، یا نمودِ زیباشناختی، است که درست همان چیزی باشد که درمقام واقعه‌ای هولناک و بی‌سابقه در جادویِ بدویان تجربه شد: نمایان‌شدنِ کل در جزء. آن جعل و تبدّلی که به‌واسطه‌ی آن اشیاء همچون پدیده‌های روحانی، یا نمودی از مانا، ظاهر می‌شوند، در اثر هنری پیوسته تحققی دوباره می‌یابد. و همین امر هاله‌ی (aura) اثر هنری را شکل می‌بخشد. هنر درمقام تجلیِ کلیت، شأن و حیثیت امر مُطلق را برای خود طلب می‌کند. این دعویْ گاه فلسفه را وامی‌دارد تا اثر هنری را بر معرفتِ مفهومی اولی شمارد. بنا به گفته‌ی شلینگ، هنر آنجا یا به صحنه می‌گذارد که دانشْ آدمیان را قال گذارد. از دید او، هنر « سرمشقِ علم است، و علم فقط می‌تواند به آنجا که هنر هست وارد شود.»[۲۳] در نظریه‌ی شلینگ، جداییِ میان تصویر و نشانه « با هر بازنماییِ هنریِ واحدی به‌کلی باطل می‌شود.»[۲۴] جهانِ بورژوایی به‌ندرت تا این حد به هنر اعتماد کرده است. هر جا این جهانْ قلمرو معرفت را محدود ساخته است، غالباً غرض از این کار جابازکردن برای ایمان بوده است، نه هنر. دین‌مأبیِ جهادگرِ عصر جدید، یعنی دین‌مأبیِ تورکومادا* و لوتر، امید داشت تا از طریق ایمانْ روح و زندگیِ واقعی را با هم آشتی دهد. اما ایمانْ مفهومی است که از نفی یا فقدان حکایت دارد: اگر پیوسته بر تعارض یا سازگاریِ خویش با معرفت پای نفشارد درمقام ایمان

23. F. W. J. Schelling. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. S. 5. Werke. Abt. I. Vol.II. P.623.
24. Ibid., P. 626.

* توماس دو تورکومادا (Torquemada)، ۱۴۲۰–۱۴۹۸، رئیس محکمه‌ی تفتیش عقاید در اسپانیا که به سختگیری و شقاوت مشهور بوده است.

زوال خواهد یافت. و از آنجا که همواره بر پایه‌ی محدودساختنِ معرفت استوار شده است، خود نیز محدود گشته است. بهای تلاشِ ایمان پروتستان برای آنکه، به‌مانند اعصار کهن، اصلِ حقیقت را، که از ایمان فراتر می‌رود و بدون آن وجود ایمان ممکن نیست، مستقیماً در خودِ کلمه جای دهد و این کلمه را بار دیگر به قدرت نمادین مجهز سازد، اطاعت از کلمه بوده است، اگرچه نه در شکل قدسی آن. از آنجا که ایمان به‌صورتی اجتناب‌ناپذیر ــ در مقام دوست یا دشمن ــ با معرفت گره خورده است، در حین کلنجاررفتن با معرفت، این شکاف را تداوم می‌بخشد: تعصبِ ایمان نشانه‌ی عدم‌حقیقتِ آن است، گواهی بر تأیید عینیِ این امر که آن‌که فقط ایمان دارد، درست به همین دلیل، دیگر فاقد ایمان است. وجدان معذب طبیعت ثانویِ آن است. آگاهیِ پنهانِ ایمان از این نقص ذاتی و ضروری یعنی آن تناقضِ درونماندگارِ تلاش برای تبدیلِ مصالحه‌جویی به یک حرفه، این نکته را روشن می‌سازد که چرا صداقت برای همه‌ی مؤمنان همواره امری حساس و خطیر بوده است. فجایعِ ناشی از تیغ و آتش، نهضت اصلاح دینی و نهضت ضداصلاح دینی (counter-Reformation)، درحکم تحققِ خودِ اصلِ ایمان‌اند، نه نمونه‌هایی از زیاده‌روی در عمل به این اصل. ایمان یگانگیِ سرشتِ خویش با سرشت تاریخِ جهانی را، که خود خواهانِ هدایت و رهبریِ آن است، همواره از نو آشکار می‌سازد. در دوران جدید، فی‌الواقع، ایمان به ابزارِ محبوب و حیله‌ی جنگیِ خاص تاریخِ جهانی بدل می‌شود. این صرفاً روشنگریِ قرن هجدهم نیست، که به تأیید هگل، با سرسختی و صلابت بسط می‌یابد، بلکه همانطور که هگل بهتر از هرکس دیگر می‌دانست، خودِ فرایند تحول و حرکتِ فکر نیز واجد همین صفات است. پست‌ترین و والاترین بصیرت‌ها به‌یکسان حاویِ معرفت به فاصله‌ی خویش از

حقیقت‌اند، امری که دفاعیه‌نویسان را به دروغگویان بدل می‌سازد. پارادوکسِ ایمان نهایتاً تا حدِ دروغ و تقلب، تا حد اسطوره‌ی قرن بیستم*، انحطاط می‌یابد و عقل‌ستیزیِ این ایمان ابزاری می‌شود برای مدیریتِ عقلانیِ جامعه در دست فرهیختگانی که به‌تمامی از ثمراتِ روشنگری بهره‌مند شده‌اند و [با استفاده از چنین ابزارهایی] جامعه را بی‌وقفه به سوی توحش هدایت می‌کنند.

هنگامی که زبان پا به تاریخ گذاشت، اربابان و استاداناش از قبل کشیش‌ها و ساحران بودند. هر آن کس که به نمادها آسیب می‌رساند، به نام قدرت‌های فرازمینی، طعمه‌ی قدرت‌های زمینی‌ای می‌شد که در این ارگان‌ها و نهادهایِ برگزیده‌ی جامعه تجلی می‌یافتند. آنچه مقدّم بر این مرحله‌ی تاریخی است در تاریکی پنهان است. هر جا که در قوم‌شناسی (ethnology) با آن خوف و دهشتی که خاستگاهِ ماناست روبه‌رو می‌شویم، این خوف دست‌کم از سوی رؤسایِ قبایل، همواره از قبل تقدیس و تجویز شده است. مانا درمقام امر نامعیّن و سیّال، به‌دست آدمیان جمود یافت و به‌طرزی قهرآمیز مادّی شد. جادوگران در اندک زمانی هر گوشه و کناری را با فَیَضان‌های آن پُر کردند و تکثرِ مناسک مقدّس را با تنوع قلمروهای مقدّس تطبیق دادند. آنان معرفت و حکمتِ باطنی و همچنین نفوذ خویش را همپایِ گسترش جهان ارواح و اشباح و خصایصِ آن توسعه بخشیدند. ذات قدسی به جادوگرانی انتقال یافت که آن را مدیریت می‌کردند. در نخستین مراحلِ بیابانگردی و چادرنشینی، اعضای عادیِ قبیله هنوز هم نقشی مستقل در فرایندِ تأثیرگذاری بر قوای طبیعت ایفا می‌کردند. مردان به شکار می‌رفتند، در حالی که زنان سرگرمِ کارهایی بودند که انجام آنها

* اشاره به کتاب *اسطوره‌ی قرن بیستم* (۱۹۳۰) اثر آلفرد روزنبرگ.

نیازی به هدایت و فرماندهیِ دقیق نداشت. اینکه خوکردن به نظامی حتی چنین ساده مستلزمِ چه میزان خشونت بوده است بر ما معلوم نیست. در این نظام، جهان از قبل به دو بخش، یعنی قلمرو قدرت و عرصه‌ی حیات خاکی، تقسیم شده است. جریان رخدادهای طبیعی، درمقام فیضانِ مانا، از قبل تا حد هنجاریْ لازم‌الاتباع ارتقاء یافته بود. با این حال فرد بیابانگردِ وحشی به‌رغم انقیادش هنوز هم می‌توانست در آن جادویی مشارکت کند که مرزهای آن جهان را تعریف می‌کرد. او می‌توانست هیأت ظاهریِ خویش را به تقلید از صیدِ خود تغییر دهد تا از این طریق ردِّ آن را دنبال کند. امّا در ادوار بعدی، دادوستد با ارواح و انقیاد، به دو طبقه‌ی متفاوت واگذار شد: قدرت در یک سو، اطاعت و بندگی در سوی دیگر. برای شکست‌خوردگان، خواه توسط قبایلِ بیگانه مغلوب می‌شدند و خواه به دست طوایف و فرقه‌های خودی، فرآیندهای مکرر و جاودانهْ یکسانِ طبیعت به ضرب‌آهنگِ کار براساس ریتمِ ضربات چماق و تازیانه بدل شدند، ریتمی که طنین آن در صدای همه‌ی طبل‌های بدوی و همه‌ی مناسک و آیین‌های یکنواخت به گوش می‌رسد. اکنون نمادها تجلی‌بخشِ بت‌واره (فتیش) می‌شوند. این فرآیندِ تکرار طبیعت که این نمادها بر آن دلالت دارند، همواره در ادوار بعدی خود را در شکلِ تداوم جبر اجتماعی‌ای آشکار می‌سازد که این نمادها معرف و بازنمودِ آن‌اند. آن خوفی که در هیأت تصویریْ ثابت عینیت یافته است، به نشانه‌ی سلطه‌ی تثبیت‌شده‌ی قشرِ ممتاز بدل می‌شود. اما مفاهیم کلی به نمادین‌ساختنِ آن سلطه ادامه دادند، حتی هنگامی که هرگونه عنصر یا ویژگیِ تصویری از آنها زدوده گشته بود. حتی صورت قیاسیِ علم نیز بازتابی است از حضور سلسله‌مراتب و جبر و زور. درست همانگونه که نخستین مقولات [تفکر عقلانی] معرفِ نظامِ سازمان‌یافته‌ی

قبیله و سلطه‌ی آن بر فرد بودند، کلِ نظامِ منطقیِ همراه با زنجیره‌ی استنتاج‌ها و الزامات‌اش ــ یعنی هماهنگی و مرتبه‌بندی مفاهیم ــ نیز در جوهرِ واقعیتِ اجتماعیِ متناظر با این مفاهیم، یعنی در تقسیم کار، ریشه دارد.[۲۵] ولی البته این خصلت اجتماعیِ صُورِ فکری، برخلاف ادعای دورکهایم، گواهِ وحدت نفوذناپذیرِ جامعه و سلطه است، نه تجلی همبستگیِ اجتماعی. سلطهٔ بدان کلیت اجتماعی که خود را در آن مستقر و تثبیت می‌کند، انسجام و نیرو اعطا می‌کند. تقسیم‌کار که سلطهٔ خود را به لحاظ اجتماعی در آن آشکار می‌سازد، به کلیتِ تحت سلطه در جهت بقا و صیانت نفس خدمت می‌کند؛ ولیکن بدین‌ترتیب کل در مقام کل، و عملکردِ عقلِ درونماندگارش، را ضرورتاً به ابزاری برای تحمیل منافعِ جزئی یا خاص بدل می‌سازد. در نظر فرد، سلطه چونان امر کلی نمایان می‌شود، چونان عقلی نهفته در دلِ واقعیت. به‌واسطه‌ی تقسیم‌کاری که بر همه‌ی اعضای جامعه تحمیل گشته است، قدرت آنان، که در مقام افراد راهی جز تبعیت از تقسیم‌کار ندارند، همیشه و در همه حال در تحققِ همان کلیتی خلاصه می‌شود که عقلانیت‌اش از این طریق تکثیر می‌یابد. آنچه به‌دستِ شمار اندک [حاکمان] بر همگان می‌رود، همیشه در هیأت انقیادِ افراد به‌دست جمعِ بسیاران [یا توده‌ها] رخ می‌دهد: ظلم اجتماعی همواره چهره‌ی ظلم از سوی این یا آن جمع را دارد. همین وحدتِ جمع و سلطه است که در صور و مقولات تفکر رسوب می‌کند، نه همبستگی یا کلیت اجتماعیِ بی‌واسطه. آن مفاهیم فلسفی که افلاطون و ارسطو با آنها جهان را بازنمایی می‌کردند، به لطف دعویِ خود به اعتبار کلی و جهانشمول، شرایطی را که با استفاده از این مفاهیمْ

25. C.f. E. Durkheim, *De quelques formes Primitives de classification.* L'Année Sociologiqve. Vol IV, 19 os. P, 66ff.

تثبیت و تصدیق می‌شد، به سطح و مرتبه‌ی واقعیت حقیقی ارتقاء دادند. به قول ویکو[۲۶]، بازار آتن خاستگاه این مفاهیم بود، مفاهیمی که با خلوصیْ هم‌پایه‌ی امانت‌داری قوانین فیزیک، برابری همه‌ی شهروندانِ کامل* و فرودستیِ زنان و کودکان و بردگان را بازگو می‌کردند. خود زبانْ آن کلیتی را که در مقام ابزار دادوستد در جامعه‌ی مدنی کسب کرده بود، به آنچه بیان می‌کرد، یعنی شرایط سلطه، عطا کرد. تأکید متافیزیکی، مشروعیتِ ناشی از ایده‌ها و هنجارها، صرفاً در حکم نوعی برکشیدن و عینیت‌بخشیدن به جمود و انحصارطلبیِ مفاهیم بود، یعنی همان خصایصی که هر جا زبانْ اجتماعِ حکام را به منظور تحمیلِ فرامینْ وحدت بخشیده است، مفاهیم ضرورتاً ناچار از پذیرشِ آنها شده‌اند. ایده‌ها و افکار، در مقام ابزارِ تقویت قدرتِ اجتماعیِ زبان، پابه‌پای افزایش این قدرت، هر چه بیشتر زائد و بی‌فایده شدند، تا سرانجام زبانِ علم کار آنها را یکسره کرد. تلاشِ آگاهانه برای توجیه [وضعیت] فاقد آن قدرت القاءکننده‌ای بود که همواره از دلِ خوف از بت‌واره برمی‌خیزد. ولی اینک وحدتِ جمع و سلطه در هیأت آن کلیت و شمول عامی نمایان گشت که خصیصه‌ی ضروریِ محتوای کاذب زبان، چه علمی و چه متافیزیکی، محسوب می‌شد. دفاعیه‌ی متافیزیکی، دست‌کم به‌واسطه‌ی واگراییِ مفهوم و واقعیت، بی‌عدالتیِ نهفته در وضعیت موجود را برملا ساخت. در چارچوب زبانِ بی‌طرفِ علم، آنچه ناتوان و فاقد قدرت بود از هرگونه وسیله‌ی بیان یا ابرازِ وجود محروم می‌شد؛ و فقط نظام موجود می‌توانست نشانه‌ای خنثی برای [بیان] خود بیابد. این نوع بیطرفیِ خنثی

26. G. Vico, Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. München 1924. P. 397.

* یعنی همه‌ی مردانی که شرایط شهروندی را تمام و کمال حائز بودند و از آغاز به عنوان شهروندِ آزاد به دنیا می‌آمدند.

از خودِ متافیزیک هم متافیزیکی‌تر است. در نهایت، روشنگری نه فقط نمادها، بلکه جانشینان آنها، یعنی مفاهیم و مقولات کلی را هم فرو بلعید، و از متافیزیک هیچ بازمانده‌ای باقی نگذارد مگر همان ترس تجریدیِ جمع [از امرناشناخته] که خود درواقع سرچشمه‌ی متافیزیک بود. وضعیت مفاهیم در برابر روشنگری همانند وضعیت اجاره‌بگیرها در برابر تراست‌های صنعتی است: هیچ‌کس نمی‌تواند خود را ایمن حس کند. حتی اگر پوزیتیویسم منطقی هنوز نقشی ناچیز و آزادی عملِ مختصری برای احتمال و تصادف قائل بود، پوزیتیویسم قوم‌شناختی از قبل احتمال را با ذاتْ برابر می‌کند: «تصورات مبهم ما از بخت و جوهر ناب صرفاً بازمانده‌های رنگ‌باخته‌ای از این مفهومِ به‌غایت غنی‌ترند»[۲۷]- یعنی همان مفهوم جوهرِ جادویی.

روشنگری، درمقام گرایشی نام‌گرا (nominalist)، در برابرِ *nomen* یعنی آن مفهومِ محدود و فروبسته، یا همان نام خاص، متوقف می‌شود. اثبات قطعیِ این نکته که آیا نام‌ها و اسامیِ خاص نیز، چنانکه برخی ادعا می‌کنند،[۲۸] در آغاز، نام‌های نوعی (generic names) بوده‌اند، دیگر ممکن نیست، مع‌هذا اسامیِ خاص هنوز در سرنوشت اسامیِ نوعی شریک نشده‌اند. آن نفس یا خودِ (ego) جوهری که هیوم و ماخ منکرش شده‌اند، همان نام نیست. در آیین یهود، که در آن نظام پدرسالاری تا نقطه‌ی تخریبِ اسطوره اوج می‌گیرد، فرمانِ منعِ تلفظ نام خداوند هنوز حاکی از تصدیقِ پیوند میان نام و وجود است. جهانِ افسون‌زدوده‌ی یهودیت با جادو، از خلال نفی آن در ایده‌ی خدا، آشتی می‌جوید. دین یهود هیچ کلمه‌ای را که بتواند تسلّی‌بخشِ یأسِ مخلوقاتِ فانی

27. Hubert and Mauss, *op.cit.*, P. 118.

28. Cf. Tönnies, "Philosophische Terminologie" in *Psychologisch-Sozilogische Ansicht*, Leipzig 1908, P. 31.

باشد، برنمی‌تابد. در این دین، امید فقط در منع پیش‌کشیدنِ امور دروغین به‌عنوان خدا، متناهی به جای نامتناهی و کذب به جای حقیقت حضور دارد. تحققِ وعده‌ی رستگاری و نجات، درگروی نفی و طردِ هر آن ایمانی است که مدّعیِ ترسیم آن است، حصول معرفت نیز درگروی طرد توهم است. البته نفیْ انتزاعی نیست. انکارِ همه‌ی امور ایجابی و مثبت بدون توجه به تفاوت و تمایز آنها، یعنی همان فرمول و قاعده‌ی کلیشه‌ای نیستی که بودیسم به‌کار می‌برد، شأن و مرتبه‌ی خود را مافوق فرمان منعِ نامیدنِ امر مطلق می‌داند؛ و البته قطب متضادِ این نفی [نامتعینِ بودیستی]، یعنی نظریه‌ی وحدتِ وجود، و کاریکاتور آن، یعنی شکاکیت بورژوایی، نیز دقیقاً همین قدر خود را بلندمرتبه می‌دانند. هر شکلی از توضیح و تبیینِ جهان به‌مثابه نیستی [نیروانا] یا تمامیتِ عالَمِ وجود صرفاً حکایتی اسطوره‌ای است؛ و همه‌ی راه و روش‌های تضمین‌شده‌ی دستیابی به رستگاری نیز کنش‌ها و اعمالِ جادوییِ تصعیدشده‌اند. رضایت و غرورِ ناشی از معرفت قبلی [به حوادث آینده] و تبدّلِ نفیِ هستی به رستگاریْ صور کاذب مقاومت علیه فریب‌اند. رعایت راستینِ فرمان منع [خلق] تصویر حافظِ حق تصویر است. برخلاف شکاکیت که در نظرش حقیقت و کذبْ به‌یکسان بیهوده‌اند، این رعایت، یا همان «نفی متعیّن»[۲۹]، به لطف حاکمیت مفاهیمِ انتزاعی، از وسوسه‌های شهودِ حسّی مصون نگشته است. برخلاف اصالت دقّت در تفکر، نفی متعیّنْ بازنمودهای ناقص از امر مطلق، یعنی بت‌ها، را صرفاً از طریق تقابل آنها با ایده‌ای رد نمی‌کند که این بازنمودها قادر به تطبیق با آن نیستند. دیالکتیک، درست برعکس، هر تصویری را به‌مثابه نوشته منکشف می‌سازد، و به ما می‌آموزد که چگونه می‌توان در لابه‌لای خطوط

---

29. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, P. 51. [*Hegel's Phenomenology*, P. 51.]

چهره‌ی این تصویر، اعتراف آن به کاذب‌بودن را قرائت کرد ــ اعترافی که قدرت تصویر را سلب می‌کند و آن را در اختیار حقیقت قرار می‌دهد. بدین‌سان زبان به چیزی بیش از نظامی صرف از نشانه‌ها بدل می‌شود. هگل با ارائه‌ی مفهومِ نفی متعیّن، عنصری را برجسته ساخت که روشنگری را از آن انحطاط پوزیتیویستی، که هگل بدان نسبت می‌دهد، متمایز می‌کند. البته او نهایتاً با برنهادنِ نتیجه و ثمره‌ی معلومِ کلِ فرایند نفی ــ یعنی همان کلیت در نظام و تاریخ ــ به عنوان امر مطلق، فرمان منع [تصویرسازی و نامیدنِ امر مطلق] را نقض کرد وخود نیز به ورطه‌ی اسطوره‌سازی درغلتید.

فقط فلسفه‌ی هگل نبود که در مقام تجسم اعلای تفکر مترقی به چنین سرنوشتی دچار شد، همین حادثه در مورد خودِ روشنگری نیز در هیأت واقع‌بینیِ هوشیارانه‌ای رخ داد که روشنگری تصور می‌کرد می‌تواند به یاری آن خود را از فلسفه‌ی هگل و متافیزیک متمایز سازد. زیرا روشنگری همانقدر تام‌گرا (totalitarian) است که فقط یک نظام می‌تواند چنین باشد. عدم‌حقیقت و کذب روشنگری در آن چیزی خلاصه نمی‌شود که دشمنان رمانتیک‌مشرب‌اش همواره به خاطر آن سرزنش‌اش کرده‌اند: روش تحلیلی، تجزیه و بازگرداندنِ امور به عناصر اولیه، انحلال موضوع از طریق تفکر بازاندیش‌گون؛ بلکه برعکس، کذب اصلی ناشی از این فرضِ روشنگری است که حکمِ محکمه از پیش تعیین شده است. هنگامی که در ریاضیات، عاملِ ناشناخته به متغیری مجهول در یک معادله بدل می‌شود، حتی پیش از آنکه مقدار یا ارزشِ خاصی بدان نسبت داده شود، ظاهرِ امری کاملاً آشنا را به خود می‌گیرد. طبیعت، چه قبل و چه بعد از مطرح‌شدن نظریه‌ی کوانتوم، موضوعی است که بناست به روش ریاضی، فهم و ثبت شود؛ حتی آن اموری که جذب و سازگارساختنِ آنها

ناممکن است، امور تحلیل‌ناپذیر و غیرعقلانی، به کمک قضایای ریاضی محصور می‌گردند. تفکر روشنگری با از قبل یکی‌کردنِ جهانِ سراپا ریاضی‌شده با حقیقت، بر این باور است که می‌تواند از این طریق خود را در برابر بازگشتِ امر اسطوره‌ای ایمن سازد. روشنگری تفکر را با ریاضیات یکی می‌کند. بدین طریق، ریاضیات، به اصطلاح، از قیدوبند رها گشته و به مرجعی مطلق بدل می‌گردد. «یک جهان نامتناهی، و در این موردِ خاص، جهانی متشکل از امور ایدئال یا مثالی، چونان جهانی درک و تصور می‌شود که در آن اشیاء و اعیانْ (objects) منفرداً و به نحوی ناقص و از سرِ تصادف، به قوه‌ی شناخت ما عرضه نمی‌شوند، بلکه با روشی عقلانی، و توأم با وحدتی نظام‌مند ــ طی نوعی فرایند پیشرویِ نامتناهی ــ به چنگ می‌آیند، آن‌هم به صورتی که شئ یا ابژه نهایتاً بر اساس وجود ذاتیِ خاص خودش نمایان و کشف می‌گردد. ... اینک در روندِ گالیله‌ایِ ریاضی‌کردنِ طبیعت، خودِ *طبیعت*، تحت هدایت ریاضیات جدیدْ مثالی و ایدئال شود. به بیان مدرن، طبیعت به یک بس‌گونگی یا کثرتِ ریاضی بدل می‌شود.»[۳۰] تفکر در قالب فرایندی خودکار و خودآیینْ شئ‌گونه می‌شود و ادای ماشینی را درمی‌آورد که خود تولید کرده است تا در نهایت همین ماشین بتواند جایگزینِ آن شود. روشنگری[۳۱] حکمِ کلاسیکِ «تفکر در باب تفکر» را ــ که فلسفه‌ی فیشته بسطِ ریشه‌ایِ آن است ــ کنار نهاد، زیرا این حکمْ ذهنِ فلاسفه را از دستورِ هدایت‌کردنِ عمل (پراکسیس) منحرف می‌ساخت، دستوری

30. Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissensechaften und die transzendentale phänomenologie", in *philosophia*. Belgrad 1936, P. 95ff. [E.Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston, 1970]

31. Cf. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Vol II. § 356, P. 671. [Schopenhawer, Parerga and Paralipomena, trans. E. F. Payne, Oxford 1974, Vol II. §356, P.610.

که فیشته خود خواهانِ تحمیل آن شده بود. بدین‌ترتیب، رویه‌ی ریاضی، به اصطلاح، به آیین و مناسکِ تفکر بدل شد. تفکر ریاضی، به‌رغم حدودی که به عنوان اصول موضوعه برای خود قائل می‌شد، خود را همواره امری ضروری و عینی معرفی می‌کرد. ریاضیْ اندیشه را به شئ یا، به بیان خودش، به ابزار بدل ساخت. اما به‌واسطه‌ی این مایمسیس یا تقلید، که در آن تفکرْ جهان را شبیه خود می‌سازد، امر واقعی یا بالفعل چنان به یگانه دغدغه بدل می‌شود که حتی انکارِ خدا نیز مشمول همان حکمِ منع و طرد متافیزیک می‌شود. از دیدگاه پوزیتیویسم، که بر مسندِ قاضیِ محکمه‌ی عقل منوّر تکیه زده است، حاشیه‌روی و گریززدن به جهان‌های معقول [در تقابل با یگانه جهانِ واقعی و محسوس] نه فقط ممنوع، بلکه کاری تماماً مُهمَل و بی‌معناست. پوزیتیویسم از بخت خوش‌اش نیازی ندارد الحادی باشد، زیرا اندیشه‌ی عینی‌شده حتی نمی‌تواند پرسش وجودِ خدا را پیش نهد. ممیزِ پوزیتیویست از خطاهای مذهب و آیین رسمی نیز، به‌منزله‌ی شکل خاصی از فعالیت اجتماعی که مستقل از دانش است، با همان رغبتی چشم‌پوشی می‌کند که از هنر، ولی در مورد نفی و انکار [دین]، حتی وقتی مدعیِ معرفت است، چنین نمی‌کند. برای خلق و خویِ علمی، هرگونه انحرافِ تفکر از کسب و کارِ (business) هدایتِ امر واقع، یا هرگونه خارج‌شدن از حوزه‌ی قضایایِ واقعیتِ موجود، همانقدر معرفِ جنون و تخریب نفس است که خارج‌شدنِ جادوگر از دایره‌ی جادویی‌ای که برای بیانِ سحر خود می‌کشد. در هر دو مورد، شکستنِ تابو بهای سنگینی برای فردِ یاغی دربردارد. تسلط بر طبیعت همان دایره‌ای را ترسیم می‌کند که در آن نقدِ عقل نابْ تفکر را طلسم کرده است. کانت نظریه‌ی مربوط به پیشرفتِ دشوار و بی‌وقفه‌ی عقل به سوی نامتناهی را با تأکید بر نقص و محدودیتِ ابدیِ عقل

ترکیب کرد. حکمتی که او آورد نوعی سروش غیبی است: هیچ شکلی از وجود در جهان نیست که علم نتواند در آن نفوذ کند، ولی آن چیزی که علم می‌تواند به درون‌اش نفوذ کند وجود نیست. بنا به گفته‌ی کانت، حکمِ فلسفی جویایِ امر نو است. لیکن هیچ امر نویی را بازنمی‌شناسد، زیرا همواره صرفاً همان چیزی را تکرار می‌کند که عقل از قبل در موضوع یا ابژه به ودیعه نهاده است. اما این تفکر که، در قالب دانشکده‌های گوناگون علم، از [آلودگی به] رؤیاها و خیالاتِ عارفانِ غیب‌بین* مصون است، باید بهایی بپردازد: سلطه‌ی جهانی بر طبیعت علیه خودِ سوژه (یا ذهن) متفکر وارد عمل می‌شود؛ و هیچ چیز از او باقی نمی‌ماند مگر همان «می‌اندیشمِ» هماره یکسان که باید همه‌ی افکار و تصوراتِ مرا همراهی کند. سوژه و ابژه هر دو عقیم و بی‌اثر می‌شوند. آن نفس مجردی که ثبت و نظام‌سازی را مشروعیت می‌بخشد، با هیچ چیزی روبه‌رو نمی‌شود مگر همان ماده‌ی مجردی که صفتی جز خمیرمایه‌ی ـ آن ـ مشروعیتْ‌ـ بودن ندارد.**

* اشاره به یکی از آثار اولیه‌ی کانت موسوم به *خیالات یک غیب‌بین در پرتو خیالات متافیزیک* که درسال ۱۷۶۶ در کونیگسبرگ، بدون نام و عنوان نویسنده منتشر شد. دراین اثر، کانت از دیدگاه عقل‌گراییِ علمیِ عصر روشنگری، و با لحن و سبکی طنزآمیز، عقاید متافیزیکی و مافوق‌طبیعیِ امانوئل سوئدنبرگ (1772-1688 E.Swedenberg) عارف سوئدی را به‌منزله‌ی نمونه‌ای افراطی از تفکر «غیرعلمی» و «ضدعقلانی» به سخره می‌گیرد. این نوع حساسیت نسبت به صورِ غیرمتعارفِ تفلسف و پافشاری بر خط‌کشیدن و متمایزساختنِ تفکر علمی و عقلانی، از دیدگاهِ آدورنو معرفِ سلطه‌جوییِ عقل روشنگری است که حاضر نیست چیزی غیر یا بیرون از خود را تحمل کند و از این رو باید در هیأت یک نظامِ کلی و جهانشمول ظاهر شود.

** در چارچوب عقل ابزاری، سوژه و ابژه با ازدست‌دادن همه‌ی کیفیات و تعیناتِ ذاتیِ خود، ماهیتی انتزاعی می‌یابند. سوژه یا ذهن به امکانِ صرفِ ثبت و محاسبه و تنظیمِ اعیان بدل می‌شود و ابژه یا عین نیز به چیزی که صرفاً می‌تواند محاسبه، ثبت و تنظیم شود.

تساوی ذهن و جهان عاقبت حل‌وفصل می‌شود، اما فقط به این معنا که هر دو طرف این تساوی خط می‌خورند. تقلیلِ تفکر به ابزار یا دستگاه ریاضی، جهان را محکوم می‌کند تا ملاک و معیارِ سنجشِ خویش باشد. آنچه در مقام پیروزیِ عقلانیت ذهنی ظاهر می‌شود، یعنی تبعیتِ کاملِ هر آنچه هست از فرمالیسم منطقی، به بهای انقیاد و سرسپردگیِ عقل به فاکت‌ها و داده‌های بی‌واسطه حاصل می‌شود. آنچه رها و طرد می‌گردد کلِ دعوی و انگیزه‌ی معرفت است: درک و فهمِ نفسِ داده‌ها، نه صرفاً به قصد تشخیصِ نسبت‌های انتزاعیِ زمانی و مکانی میان آنها که فقط تسلط بر داده‌ها را ممکن می‌سازد، بلکه برعکس، به قصد اندیشیدن به آنها به‌منزله‌ی سطح، به‌منزله‌ی سویه‌هایِ مفهومیِ باواسطه‌ای که فقط با انکشافِ معنا و دلالتِ تاریخی و اجتماعی و انسانیِ خود، تحقق می‌یابند. معرفت عبارت از درک، طبقه‌بندی و محاسبه‌ی صرف نیست، بلکه معنای آن دقیقاً نفیِ متعینِ هرگونه امر بی‌واسطه است. اما فرمالیسم ریاضی، که بستر و رسانه‌ی آنْ انتزاعی‌ترین شکلِ امر بی‌واسطه، یعنی همان عدد، است، در عوض چنین نفی‌ای تفکر را در بی‌واسطگیِ صرف متوقف می‌کند. اعتبارِ امر واقع و بالفعل تصدیق می‌شود، معرفت در تکرار این امر خلاصه می‌شود، و تفکر نیز به اینهمان‌گوییِ صرف بدل می‌گردد. هر قدر ماشین تفکر با قدرت بیشتری هستی را مطیع و منقادِ خویش می‌سازد، رضایت آن در بازتولیدِ این هستی، کورکورانه‌تر می‌شود. بدین‌ترتیب روشنگری به همان اسطوره‌ای واپس می‌رود که هیچ‌گاه قادر نبوده از آن بگریزد. زیرا اسطوره در صُورِ گوناگون‌اش ذات نظم موجود را بازتاب داده بود ــ حرکت چرخه‌ای، تقدیر، تسلط برجهان به‌منزله‌ی حقیقت ــ و امید را طرد کرده بود. ایجازِ تصویر اسطوره‌ای و صراحت و روشنیِ فرمول علمی، هر دو، مؤیدِ دوام ابدیِ امر واقعی و مبیّن هستیِ صرف به‌منزله‌ی همان معنایی‌اند که

این هستی سرکوب‌اش می‌کند. جهان در مقام یک حکم تحلیلیِ غول‌آسا، یعنی یگانه رؤیایِ بازمانده‌ی علم، از همان خمیره‌ای است که اسطوره‌ی کیهانی پرسه‌فون (Persephone)، که در آن چرخه‌ی بهار و پاییز به ربوده‌شدنِ پرسه‌فون [الهه‌ی باروری] از سوی هادس [رب‌النوعِ مرگ و جهان زیرین] نسبت داده می‌شود. یکتاییِ رخداد اسطوره‌ای که بناست رخداد واقعی را مشروع جلوه دهد، نوعی فریب است. در اصل، ربوده‌شدنِ این الهه مستقیماً با مرگِ طبیعت مترادف بود. این رخداد در هر پاییز تکرار می‌شد، و حتی این تکرار نیز درحکمِ تحققِ هرباره‌ی همان رخداد بود، نه نوعی توالیِ رخدادهای مجزا* همراه با منسجم‌شدنِ آگاهیِ زمانی، این فرایند نیز به‌منزله‌ی رخدادی یکتا در گذشته تثبیت شده، و در هر چرخه‌ی جدیدِ فصول، تلاشی آیینی صورت می‌گرفت تا با توسل به آنچه مدت‌ها قبل سپری شده بود، ترس از مرگ مهار شود. اما این جدایی و انفصالْ بی‌تأثیر است. چرخه‌ی زمان، به‌واسطه‌ی برنهادنِ آن رخدادِ یکتا در گذشته، به امری اجتناب‌ناپذیر بدل می‌شود، و دهشتی که از آن رویدادِ کهن ساطع می‌شود به کلِ این فرآیند درمقام تکرارِ صرفِ آن سرایت می‌کند. قراردادنِ امر واقعی، چه تحت شمولِ پیش‌تاریخِ اسطوره‌ای و چه تحت فرمالیسم ریاضی، [و همچنین] مرتبط‌ساختنِ نمادینِ زمان حال با رخداد اسطوره‌ای در متن مناسک و یا با مقولات انتزاعی علم، امر جدید را وامی‌دارد تا همچون امری ازپیش تعیین‌شده ظاهر شود که به‌واقع همان امر کهن است. این معرفت است که از امید بی‌بهره است، نه هستی؛ زیرا معرفت درقالب نمادهای تصویری یا ریاضی، هستی را به‌مثابه شاکله یا طرحی

* اشاره به این باورِ اسطوره‌ای که هر رخداد یا عیدی، به دلیل حلقوی‌بودنِ زمان، تکرار همان رخداد یا عید نخستین است؛ تقریباً به همان صورتی که اجرای مثلاً سمفونیِ چهارم بتهوون همواره به یک معنا تکرار اصل خودِ این سمفونی است، و نمی‌توان آن را نسخه، تصویر یا کپی سمفونی دانست.

انتزاعی (schema) مصادره و تا ابد تکرار می‌کند.

در جهانِ بهره‌مند از روشنگری، اسطوره‌پردازی به درونِ قلمرو امر ناسوتی نفوذ کرده است. هستی‌ای که از ارواح و موجودات افسانه‌ای و از اخلاف عقلی و مفهوميِ آنها پاک گشته است، برخوردار از تلالو امری طبیعی، اکنون واجد همان سرشتِ تابناک و منوّری می‌شود که جهان باستان به ارواح نسبت می‌داد. آن بی‌عدالتيِ اجتماعی که در هیأت فاکت‌های خام به‌منزله‌ی امری تا ابد مصون از دخالتْ مشروعیت می‌یابد، و این فاکت‌ها از دل‌اش برمی‌خیزند، امروزه واجد همان تقدسی است که حکیم و جادوگرِ قبیله تحت حمایت خدایان از آن برخوردار می‌شد. بهای سلطه فقط بیگانه‌گشتنِ آدمیان از اشیاء و امورِ تحت سلطه نیست. بلکه با عینی و شیءشدنِ ذهن، نفسِ روابط میان آدمیان، حتی رابطه‌ی فرد با خودش، طلسم گشته است. فرد به گرهگاه واکنش‌های متعارف و رفتارهایی که عملاً از او انتظار می‌رود، فروکاسته می‌شود. جان‌گرایی به اشیاء روح بخشیده بود، درحالی که صنعت‌گرایی (industrialism) روحِ آدمیان را به اشیاء بدل می‌کند. دستگاه اقتصاديِ جامعه، به صورتی خودکار، حتی مقدم بر برنامه‌ریزی جامع، کالاها را به ارزش‌هایی مجهز می‌کند که چگونگيِ رفتار بشری را تعیین می‌کنند. از آن زمان که کالاها، همراه با اتمامِ مبادله‌ی آزاد، همه‌ی صفات اقتصاديِ خویش، جز خصلتِ بت‌واره‌شان، را از دست داده‌اند، این بت‌وارگی همچون طوفانیْ زندگيِ اجتماعی را در همه‌ی جوانب‌اش درنوردیده است. از طریق عوامل بی‌شمارِ تولید انبوه و فرهنگِ مبتنی بر آن، رفتار استاندارد به‌منزله‌ی یگانه رفتار طبیعی، عقلانی و قابل‌احترام، بر فرد تحمیل می‌شود. بدین‌سان فرد خود را فقط به‌منزله‌ی یک شیء، یا همچون عنصری آماری و براساس موفقیت یا شکست تعریف می‌کند. ملاک سنجش او

صیانت نفس است، سازگاری موفق یا ناموفق با کارکردِ عینیِ مختص به او و الگوهایی که برای این کارکرد تعیین شده است. هرچیز متفاوتی، از ایده گرفته تا جنایت، تابعِ نیروی جمع می‌شود، نیرویی که همه چیز را از کلاس درس گرفته تا اتحادیه‌ی صنفی تحت‌نظر دارد. ولی حتی این جمعِ ارعاب‌انگیز نیز فقط بخشی از ظاهرِ موهوم و گول‌زننده [واقعیت اجتماعی] است، که در پس آن قدرت‌های واقعی‌ای پنهان گشته‌اند که این جمع را همچون ابزارِ اعمال قدرت به کار می‌گیرند. خشونت و توحش این جمع، که فرد را وامی‌دارد هر طور شده در حد استانداردهای تعیین‌شده باقی بماند و از آنها تنزل نکند، بیانگرِ کیفیت و خصلت حقیقیِ آدمیان نیست، همانطور که ارزش نیز معرف کیفیت کالاها و اشیاء مصرفی نیست. هیأتِ جن‌زده و تحریف‌شده‌ای که اشیاء و آدمیان در پرتو نور شناختِ بی‌غرض [عینی] به خود گرفته‌اند، نشان‌دهنده‌ی اصل سلطه است، همان اصلی که قبلاً کیفیات مانا را به ارواح و خدایان انتقال داده بود و نگاه انسانی را در تردستی و شعبده‌بازی‌های جادوگران و حکیمان به دام انداخته بود. آن قَدَرگرایی‌ای که در اعصار اولیه به‌واسطه‌ی مرگِ فهم‌ناپذیر مشروعیت یافته بود، اینک به عرصه‌ی تماماً فهم‌پذیرِ زندگیِ واقعی سرازیر شده است. آن دهشت نیم‌روزی که در پرتوأش طبیعت به‌ناگهان همچون قدرتی همه‌گیر بر آدمیان ظاهر گشت، اکنون همتایِ خود را در آن ترسی یافته است که ممکن است هر آینه فوران کند: آدمیان انتظار دارند که جهان ــ که فاقد راهِ خروج است ــ توسط قدرتی جهان‌شمول به آتش کشیده شود، قدرتی که آنها همویَند اما از مهارش عاجز.

دهشت اسطوره‌ایِ روشنگری از دل هراس از اسطوره برمی‌خیزد. روشنگری حضور اسطوره را نه فقط، آنگونه که نقدِ زبان‌شناختی تصور می‌کند، در مفاهیم و کلماتِ به لحاظ معناشناختیْ ناروشن بلکه در هرگونه سخن بشری‌ای تشخیص می‌دهد که واجدِ هیچ نوع جایگاهی در بافت و زمینه‌ی کارکردیِ صیانت نفس نیست. این کلام اسپینوزا[32] که: «ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر و اساسی‌تر از فضیلتِ تلاش* برای حفظ خود باشد» اصل اخلاقیِ کل تمدن غربی را در خود نهفته دارد، اصلی که در آن تفاوت‌های دینی و فلسفیِ بورژوازی فرومی‌نشینند. نفس، پس از حذف روشمندِ همه‌ی پس‌مانده‌های طبیعی به‌منزله‌ی اسطوره، دیگر معادلِ جسم یا خون، یا جان، یا حتی منِ طبیعی تلقی نشد، بلکه از طریقِ تصعیدْ به یک سوژه‌ی استعلایی یا منطقی بدل گشت و چارچوب ارجاعیِ عقل و مرجع قانونگذارِ عمل را شکل بخشید. کسی که بدون هرگونه ارجاع یا پیوند عقلانی با صیانت نفس، زندگی خویش را دنبال کند، بنا بر حکم روشنگری ـــ و آیین پروتستان ـــ به قلمروی پیش‌تاریخ رجعت خواهد کرد. از این دیدگاه، تکانه نیز به اندازه‌ی خرافات، امری اسطوره‌ای است، و پرستشِ هر خدایی که توسط نفس برگزیده و مسلم فرض نگشته، همانقدر نابه‌هنجار است که مستی و می‌خوارگی. پیشرفت هم برای پرستش دینی و هم برای فرورفتنِ نفس در هستیِ طبیعیِ بی‌واسطه،

32 Ethica. ParsIV. Propos.XXII. Coroll [Spinoza, *Ethics*, trans. A. Boyl, London 1948, part IV. Propos. XXII. Coroll]

* *تلاش* (conatus) یکی از مهمترین مقولات بنیادین فلسفه‌ی اسپینوزا و محل تلاقی هستی‌شناسی و علم اخلاق اوست. منظور از *تلاش برای حفظ* خود همان غریزه‌ی صیانت نفس است. برای توضیح بیشتر ر. ک به *اخلاق*، باروخ اسپینوزا، ترجمه‌ی محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۴ص ۲۲۵.

سرنوشت واحدی تدارک دیده است، و مهارگسیختگی در تفکر و لذت، هر دو، را ممنوع و حرام کرده است. در اقتصاد بورژوایی، کار اجتماعیِ هر فردی به میانجیِ اصل [صیانت] نفس تحقق می‌یابد؛ برای برخی، این کار بناست بازگشتِ سرمایه‌ی فزونی‌یافته را به همراه آورد، و برای دیگران، انرژی و توانِ انجامِ کار بیشتر. اما هرچه فرایندِ صیانت نفس بیشتر و بیشتر بر تقسیم کار بورژوایی متکی می‌شود، تحمیلِ ازخودبیگانگی بر افراد نیز، که باید جسم و جان خود را با الگوی دستگاه‌های فنی منطبق سازند، فزونی می‌یابد. ولی تفکرِ ملهم از روشنگری از خیرِ این نیز نمی‌گذرد: در پایان، حتی ذهن یا سوژه‌ی استعلاییِ شناخت هم به‌منزله‌ی آخرین یادبودِ ذهنیت ملغی می‌شود و جای خود را به مکانیسم‌های کنترلِ خودکار می‌دهد که درنتیجه‌ی این امر، با روانی و سهولتِ بس بیشتری عمل می‌کنند. ذهنیتْ خود را به منطق قواعدِ به‌اصطلاح اختیاریِ بازی استحاله می‌دهد تا هر چه خودسرانه‌تر و آزادانه‌تر اختیار امور را در دست گیرد. پوزیتیویسم، که در نهایت حتی به خود تفکر، این واهی‌ترین خیال، نیز رحم نکرد، آخرین لایه‌ی حایل میان رفتار فردی و هنجار اجتماعی را کنار زد. فرایند تکنیکی که سوژه پس از محوِ این فرآیند از حیطه‌ی آگاهی، در قالب آن شی‌واره شده است، از معانیِ مبهم نهفته در تفکر اسطوره‌ای همانقدر بری است که از هرگونه معنایی، زیرا اکنون عقلْ خود به ابزاری صرف در خدمت دستگاه فراگیرِ اقتصاد بدل گشته است. عقل درمقام ابزاریْ همه‌کاره عمل می‌کند که مناسبِ ساخت هر نوع ابزار دیگری است، و بی‌هیچ تزلزلی معطوف به هدف است؛ و عملکرد آن همانقدر سرنوشت‌ساز است که عملیاتِ دقیقاً محاسبه‌شده‌ی تولید مادی، تولیدی که تعیینِ نتایج آن برای نوع بشر ورای هرگونه محاسبه‌ی عقلانی است. جاه‌طلبیِ قدیمیِ عقل برای تبدیل‌شدن به

ابزاری محض در خدمتِ اهداف مورد نظر سرانجام جامه‌ی عمل پوشیده است. ماهیت انحصاریِ قوانین منطقی از همین پایبندیِ لجوجانه‌ی عقل به کارکرد، و نهایتاً از سرشت جبری و تحمیلیِ صیانت نفس، ناشی می‌شود. صیانت نفس نیز پیوسته در گزینش میان بقا و تخریب به اوج خود می‌رسد، گزینشی که حتی در این اصلِ منطقی نیز بازتاب می‌یابد که از میان دو گزاره‌ی متناقض فقط یکی صادق و دیگری لزوماً کاذب است. فرمالیسمِ این اصل، و کل آن منطقی که گرد آن برپا شده است، نتیجه‌ی پیچیدگی و عدم‌شفافیتِ تضاد منافع در جامعه‌ای است که در آن حفظ صورت‌ها [و قواعد و هنجارهای صوری] فقط از سر تصادف و بخت با حفظ و صیانتِ افراد قرین می‌شود. طرد تفکر از منطقْ مُهرِ تاییدی است در کلاس درس بر شئ‌شدنِ آدمیان در کارخانه و اداره. بدین‌طریق است که امر حرام (تابو) به قدرتِ تحمیل‌کننده‌ی امر حرام سرایت می‌کند، و روشنگری نیز به آن ذهنی که خودْ همان است. ولی بدین‌ترتیب مهارِ طبیعت درمقام صیانت نفسِ حقیقی توسط همان فرایندی که وعده‌ی ریشه‌کن‌کردنِ آن را می‌داد رها می‌گردد، آن‌هم در قالب همان تقدیرِ فردی و جمعی که ما را به سوی بحران و جنگ سوق می‌دهد. اگر یگانه هنجار و معیاری که برای نظریه باقی مانده، آرمانِ علمِ واحد است، پس عمل نیز باید مطیع و منقادِ برنامه‌های خودسر و بی‌قیدوبند تاریخِ جهانی شود. نفس، که یکسر در چنبره‌ی تمدن است، در گوهری متشکل از همان توحشی تحلیل می‌رود که تمدن از آغاز جویایِ گریز از آن بوده است. کهن‌ترین ترس، ترسِ انسان از گم‌کردنِ نام خویش، عاقبت تحقق می‌یابد. برای تمدن، هستیِ طبیعیِ ناب، چه حیوانی و چه نباتی، درحکم خطر مطلق بود. شیوه‌ها یا وجوه رفتاریِ تقلیدی (مایمتیک)، اسطوره‌ای، و متافیزیکی، یکی پس از دیگری مراحلِ منسوخ تاریخ جهانی تلقی

شدند، و هرگونه رجعت بدان‌ها امری هراسناک محسوب می‌شد، زیرا درحکم رجعت نفس به همان طبیعتِ محضی بود که با تلاش و تقلایی ناگفته خود را از آن بیرون کشیده بود، و به‌همین‌سبب نیز آن را از خوفی ناگفته آکنده بود. طی هزاره‌ها خاطره‌ی زنده‌ی پیش‌تاریخِ بشر، خاطره‌ی دوره‌ی بیابانگردی و حتی بیش از آن، خاطره‌ی مراحلِ حقیقتاً ماقبل‌پدرسالارانه به کمک خوفناک‌ترین مجازات‌ها از آگاهی آدمیان زدوده شد. روحِ روشنگرشدهٔ زدنِ داغِ لعنت بر چهره‌ی همه‌ی صور عقل‌ستیزی، به اتهام اشاعه‌ی فساد و تباهی، را جایگزینِ داغ و درفش کرد. لذت‌پرستیِ روشنگری نیز، که همچون ارسطو از افراط کراهت داشت، راهِ اعتدال را در پیش گرفت. آرمان بورژواییِ زندگی و رفتار طبیعیْ مبتنی بر فضیلتِ میانه‌روی است، نه مبتنی بر طبیعتِ بی‌شکل. از دیدِ این آرمان، شهوترانی و زهد، شکمبارگی و گرسنگی، به‌رغم تضاد و تخالف، درمقام نیروهای ویرانگر، مستقیماً یکسان و اینهمان‌اند. اقلیت زورگویِ حاکم، با مقیدساختنِ کل زندگی به الزاماتِ حفظ حیات، علاوه بر امنیت خویش، دوام و پایداریِ کل را تضمین می‌کند. از زمان هومر تا عصر مدرن، روحِ مسلط بر جامعه‌ی بشری در تقلا بوده است تا از میان چاله و چاه راهی برای خویش بجوید، راه امنی از میان خطرِ درغلطیدن به تولیدمثلِ صرف و خطر کامیابیِ آزاد و بی‌قیدوبند؛ این روح از دیرباز به هر اصل و قاعده‌ی راهنما، به جز اصل انتخاب شرِّ کمتر، بدگمان بوده است. نومشرکان (pagans) و مدیران تبِ جنگ در آلمانِ جدید می‌خواهند بار دیگر لذت را از بند رها سازند. اما از آنجا که لذت، با گذشت قرن‌ها، زیر فشار کار و زحمت، نفرت از خویش را آموخته

است، لاجرم در وضعیتِ رهاییِ توتالیتر* خویشْ مفلوک و عاجز باقی می‌ماند، عجزی برخاسته از خوارشماریِ خویش. لذت در قیدِ آن صیانت نفسی باقی می‌ماند که عقلْ آن را به لذت القاء کرده بود ــ عقلی که دراین فاصله از کار برکنار شده است. در تمامیِ نقاط عطفِ تمدن غربی، از آغاز دین المپی تا رنسانس، اصلاح دینی (رفرماسیون) و الحاد بورژوایی، هرگاه ملت‌ها و طبقاتِ جدیدْ اسطوره را قاطعانه‌تر سرکوب کردند، ترس از طبیعتِ منقادنشده و تهدیدگر ــ ترسی که خود پیامد مادی و عینی‌شدنِ طبیعت بود ــ به مرتبه‌ی خرافاتِ جان‌گرایانه تنزل داده شد، و مقهورساختنِ طبیعت درونی و بیرونی به غایت مطلقِ زندگی بدل گشت. با تبدیل‌شدن صیانت نفس به فرایندی خودکار، اینک عقل نیز از سوی کسانی کنار گذارده شده است که، درمقام مدیران تولید، دستاوردهای عقل را به ارث برده‌اند و از حضور همان عقل در نزد محروم‌شدگان از ارث، به هراس می‌افتند. جوهرِ روشنگری همان انتخابِ میان دوراهه‌ای است که همچون خودِ

---

* totalitarian emancipation. اشاره به وضعیتِ جوامع غربی، به ویژه آمریکا، درنیمه‌ی دوم قرن بیستم. از دیدِ آدورنو و هورکهایمر، ساخت اجتماعیِ این جوامع نیز اساساً مبتنی بر سرکوبِ فردیت و ادغام افراد در یک کلیّت انتزاعی و تحمیلی است. آزادی‌های موجود در این جوامع نیز خصلتی توتالیتر دارند. در این وضعیت، رهاییِ لذت، از طریق آزادی‌های جنسی، مکانیسمی است که لذت را تابع منطقِ قدرت می‌سازد و آن را در نظام اقتصادِ سرمایه‌داری ادغام می‌کند. بدین ترتیب لذت به آمیزه‌ای ازخشونت، نفرت و ملال بدل می‌شود و خصلتی سادیستی ـ مازوخیستی می‌یابد. در این میان نکته‌ی مهمْ درک ماهیت دیالکتیکیِ این نقد است. آزادی‌های جامعه‌ی بورژوایی نیروهایی واقعی ومؤثرند ـ بدون آنها ادامه‌ی هرگونه نقدی ناممکن می‌شد ـ ولی در متن کلیت این جامعه، همین نیروها به ابزارِ اسارت و بندگی بدل می‌شوند. از این رو، رهایی و رستگاریِ انسان و طبیعت و آشتیِ آن دو با هم، مستلزم دگرگونیِ بنیادین «لذت» و «آزادی» است. بدون رستگاریِ طبیعتِ درونیِ انسان، که از دیدگاه نظریه‌ی انتقادی ضرورتاً واجد جنبه‌ای غریزی و جسمانی است، تحققِ‌رهایی نامکن است.

سلطه گریزناپذیر است. آدمیان همواره ناچار بوده‌اند میان انقیادِ خود به طبیعت یا انقیاد طبیعت به نفس [بشری]، یکی را برگزینند. با گسترش اقتصاد کالاییِ بورژوایی، افق تاریکِ اسطوره با نور خورشیدِ عقلِ حسابگر روشن می‌شود، همان خورشیدی که به زیر انوار سردش بذرِ توحش نوین می‌بالد و به گل می‌نشیند. کار بشری، تحت اجبارِ سلطه همواره راهی به سوی دورشدن از اسطوره گشوده است- اما تحتِ نظام سلطه همواره از نو اسیر طلسمِ اسطوره شده است.

درآمیختگیِ اسطوره، سلطه و کارْ مضمونی است که در یکی از حکایات هومر ثبت شده است. سرود دوازدهمِ حماسه‌ی *اودیسه** داستان برخورد *اودیسئوس* با *سیرن‌ها*** را بازگو می‌کند. وسوسه‌ی ناشی از آنها همان

---

* *ایلیاد* و *اودیسه* دو حماسه‌ی باستانیِ منسوب به هومراند که مجموعه‌ای از اسطوره‌ها، سنن، باورهای دینی و آداب یونانیانِ باستان را شامل می‌شوند. *اودیسه*، که به قولی باید آن را متن اصلیِ تمدن و فرهنگ مغرب زمین دانست، روایتی است از بازگشتِ *اودیسئوس*(یا *اولیس*) به خانه و زادگاه‌اش. اودیسئوس از جمله قهرمانانِ حماسه‌ی *ایلیاد* و زیرک‌ترین و عاقل‌ترین پهلوان سپاه یونان بود. به یاری تدبیر و حیله‌ی جنگیِ او، یعنی همان اسب چوبیِ مشهور، بود که یونانیان توانستند پس از سال‌ها جنگ و محاصره‌ی بی‌ثمر، سرانجام شهر تروا را فتح کنند. حال اودیسئوس به همراه جمعی از ملازمان و خدمه‌ی خویش می‌خواهد به زادگاه‌اش، ایتاک، بازگردد؛ جایی که همسر و پسرش بی‌صبرانه منتظرِ اویند، زیرا دشمنانِ اودیسئوس قصد دارند در غیبت وی همسر و تاج و تختِ وی را تصاحب کنند. حماسه‌ی *اودیسه* شرح ماجراهای شگفت‌انگیز و خطرات و مصایبی است که اودیسئوس در سفر دریاییِ خویش پشت‌سر می‌گذارد، تا عاقبت به لطف هوش و زیرکی‌اش بر خشم خدایان (نیروهای طبیعی) غلبه کرده، به خانه باز گردد.

** *سیرن‌ها*(sirens) یا پریان دریایی، از موجودات افسانه‌ایِ اساطیر یونان باستان‌اند. این موجودات که نیمی زن و نیمی جانوراند، به کمک ظاهر و آوازِ فریبنده‌ی خود، ملاحان را سحر می‌کردند تا کشتی یا زورق آنان با صخره‌های دریایی برخورد کند و همگی در دریا غرق شوند. واژه‌ی سیرن کنایه از خطرِ نهفته در زیبایی، به‌ویژه زیبایی زنانه، و حاکی از پیوندِ مرموز عشق و مرگ است.

وسوسه‌ی گم‌کردنِ خود در گذشته است. اما قهرمانی که با این وسوسه روبه‌رو می‌شود [اودیسئوس] از رهگذر رنج به پختگی و بلوغ رسیده است. در سراسر مهلکه‌های بسیاری که به‌ناچار از سرگذرانده است، وحدتِ زندگی و هویت شخصی‌اش سخت و محکم شده است. برای او حیطه‌های زمان نیز همچون آب و خاک و هوا مجزا شده‌اند. سیلابِ آنچه بوده از برابرِ صخره‌ی حال پس نشسته است، و آینده نیز، مبهم و ابرآلود، در افق نمایان است. آنچه اودیسئوس پشت‌سر نهاده است به درون جهان سایه‌ها فرورفته است. زیرا [دراین مراحلِ نخستِ تاریخ] نفس آدمی هنوز چنان به آن اسطوره‌ی اعصار نخستین، که نفس از بطن آن زاده و کنده شد، نزدیک است، که گذشته‌ی زیسته‌ی متعلق به خودش به یک پیش‌تاریخ اسطوره‌ای بدل می‌شود. نفس می‌کوشد تا از طریق نظام ثابتِ توالیِ زمان با این امر بجنگد. هدف از تقسیمِ سه‌وجهی [زمان برحسب گذشته ـ حال ـ آینده] رهاساختنِ لحظه‌ی حال از چنگ قدرتِ گذشته است، آن‌هم با انتقال این قدرت به پشت مرزِ مطلقِ اعاده‌ناپذیریِ گذشته و واگذاریِ این قدرت به حال درقالب معرفت مفید و سودمند. اشتیاقِ مقاومت‌ناپذیر به حفظِ آنچه سپری شده است به‌منزله‌ی امری زنده، به عوضِ استفاده از آن به‌عنوان ماده‌ی خامِ پیشرفت، فقط در قلمرو هنر ارضا شد، همان قلمروی که حتی تاریخ نیز درمقام بازنمودِ زندگیِ گذشته، بدان تعلق دارد. تا آن زمان که هنر از ارائه‌ی خود به‌منزله‌ی شناخت پرهیز می‌کند و نتیجتاً از عرصه‌ی عمل یا کنش [اجتماعی] کنار می‌کشد، این عرصه نیز حضور آن را، همانند حضور لذت، تحمل می‌کند. اما [در دوره‌ی اودیسئوس] آوازِ سیرن‌ها هنوز، به یمنِ تنزل به مرتبه‌ی هنر، سترون و عاجز نگشته است. سیرن‌ها «به هر آنچه که

زمانی در این زمینِ بس بارور رخ داده است»[۳۳] آگاه‌اند. به‌ویژه آن وقایعی که بر خود اودیسئوس رفته است: «زیرا ما از همه‌ی آنچه که به حکم خدایان در دشت‌های تروا بر پسرانِ آرگوس و اهل تروا رفت، آگاهیم»[۳۴]. سیرن‌ها با آوازشان که به صورت وعده‌ی مقاومت‌ناپذیرِ کسب لذت به گوش می‌رسد، و با فراخواندنِ مستقیمِ گذشته‌ی نزدیک، نظام پدرسالاری را تهدید می‌کنند، همان نظامی که زندگیِ هر کس را فقط در قبال سهم کامل او از زمان به وی عطا می‌کند. هر آن کس که تن به خیالات فریبکارانه‌ی آنها بسپارد، تباه می‌شود، زیرا فقط با هشیاریِ دائمی است که آدمی می‌تواند هستیِ خود را از دل طبیعت به چنگ آورد. اگر چه سیرن‌ها به همه‌ی آنچه که رخ داده است آگاه‌اند، اما در ازایِ آن آینده‌ی آدمی را طلب می‌کنند، و وعده‌ی بازگشت شادمانه [به زادگاه] همان نیرنگی است که گذشته به یاری آن انسانِ آکنده از اشتیاق و دلتنگی را به دام می‌افکند. امّا سیرسه*، آن رب‌النوعی که معرفِ پسرفت به مرتبه‌ی حیوانی است، به اودیسئوس هشدار می‌دهد. اودیسئوس مطیعِ او نمی‌شود، و در نتیجه سیرسه به او نیرو و توان مقاومت در برابر دیگر قدرت‌های ویرانگر [نفس] را

33. *Odysse*, XII, 191. [Homer, *odyssey*, trans. E. V. Riev, Harmondsworth, 1965, P. 194.]
34. *Ibid.*

* سیرسه (Circe) نام ساحره‌ای در *اودیسه* هومر است که با سحر و جادو قربانیانِ خود را افسون و آنان را به خوک بدل می‌کرد. ازاینِ رو، مقاومت در برابر سیرسه به معنای مقاومت انسان در برابر وسوسه‌ی بازگشت به حالتِ جانوری و ازدست‌دادنِ خودآگاهی و شعور انسانی است. آدورنو و هورکهایمر اودیسه‌ی هومر را به‌منزله‌ی روایتی مجازی از شکل‌گیری نفس و جداییِ انسان از طبیعت درونی (سلطه برغرایز به یاری عقل) و طبیعت بیرونی (سلطه بر محیط به یاری تکنولوژی) تفسیر می‌کنند. دراین تفسیر نیچه‌ای ـ فرویدی، سیرسه و سیرن‌ها معرف لذتِ غریزی و حل‌شدن در نیروهای کور طبیعت‌اند.

اعطا می‌کند. اما سحر و افسونِ سیرن‌ها هنوز هم قوی‌تر است. برای هرکس که آوازِ آنان را بشنود فرارْ ناممکن است. برای آنکه نفس و هویتِ آدمی ــ یعنی همان سرشت یکپارچه، هدفمند، و مردانه‌ی او ــ شکل بگیرد، بشریت ناچار بود صدمات هولناکی بر خود وارد آورد، و تا به امروز نیز چکیده‌ای از این ماجرا در کودکی هر انسانی تکرار می‌شود. تلاشِ «من» ("ego") برای یکپارچه‌نگهداشتنِ خویش در تمامیِ مراحل. با «من» [یا نفس] همراه است؛ وسوسه‌ی خلاص‌شدن از این «من» همواره دست در دستِ عزم کور برای حفظِ آن داشته است. آن خلسه‌ی تخدیرکننده‌ای که به آدمی رخصت می‌دهد با خوابی چون مرگ کفاره‌ی نشئه‌ای را بپردازد که درآن نفس تعلیق می‌شود، یکی از قدیمی‌ترین روش‌ها و ترتیبات اجتماعی است که بین صیانت نفس و تخریب نفس میانجی‌گری می‌کند ــ تلاشِ نفس برای جان‌سالم‌بدربردن از دست خویش. دهشتِ از دست‌دادنِ نفس، و تعلیق آن به همراه محو مرز یا سدّ میان خویشتن و دیگر موجودات، یعنی همان کراهت از مرگ و نابودی، پیوندی نزدیک با وعده‌ی سعادت و کامیابی دارد، که همیشه و در همه حال تمدن را تهدید کرده است. راه تمدن راه اطاعت و کار بوده است، راهی که نورِ سعادت و کامیابی همواره در افق آن می‌درخشد ــ اما فقط به‌منزله‌ی نمودی صرف و زیباییِ سترون. اندیشه‌ی اودیسئوس، که هم با مرگ و هم با سعادتِ او در تضاد است، گویایِ آگاهی از این امر است. او برای گریز [از سیرن‌ها] دو راه بیشتر نمی‌شناسد. راه نخست را به مردان و همراهان خویش تجویز می‌کند. او گوش آنان را با موم پُر می‌کند، و به آنان فرمان می‌دهد تا با تمام نیرو پارو بزنند. هر آن کَس که می‌خواهد زنده بماند نباید به وسوسه‌ی امر اعاده‌ناپذیر گوش سپارد و تنها در صورتی عاجز از گوش‌سپردن است که عاجز از شنیدن

باشد. جامعه همواره برای حصول به این هدف، تدارکِ لازم را دیده است. کارگران باید هشیار باشند و حواس خویش را، همچنانکه به جلو می‌نگرند، متمرکز کارِ خود کنند، بدن توجه به آنچه در اطراف آنان رخ می‌دهد. آنان باید با لجاجتِ تمامْ میل و اشتیاق به حواس‌پرتی را در قالب تلاشِ مضاعفْ تصعید کنند. و از این طریق است که آنان اهلِ کار می‌شوند. اما راه دوم را اودیسئوس، اربابی که دیگران برای‌اش کار می‌کنند، برای خویش برمی‌گزیند. او [به آواز سیرن‌ها] گوش می‌دهد، ولی درحالی که به دکلِ کشتیْ طناب‌پیچ‌شده و عاجز از هر حرکتی است. هرچه وسوسه شدیدتر شود، گره‌های طناب نیز به دستورِ او محکم‌تر و سفت‌تر می‌شود ــ درست همانطور که بورژواهای ادوار بعدی نیز همپایِ افزایش قدرت خویش و نزدیکترشدنِ سعادت و لذت، با عزمی لجوجانه‌تر کف‌نفس می‌کنند. آنچه اودیسئوس می‌شنود برای خودش پیامدی دربرندارد؛ اکنون او می‌تواند به نشانه‌ی خواستِ گشودنِ طناب‌ها فقط سرتکان دهد؛ ولی دیگر دیر شده است. همراهان او، که خود چیزی نمی‌شنوند، فقط به خطراتِ ناشی از آوازِ سیرن‌ها فکر می‌کنند، نه به زیبایی آن؛ و از این رو به قصد نجاتِ خود و اودیسئوس، او را دربند باقی می‌گذارند. آنان با کارخویش، حیاتِ ارباب ستمگر را در یگانگی با حیات خویش بازتولید می‌کنند، و ارباب نیز دیگر نمی‌تواند از نقش اجتماعیِ خویش رهایی یابد. طناب‌هایی که او با آنها خود را به طرزی چاره‌ناپذیر به کار و عمل بسته است، در عین حال سیرن‌ها را از عرصه‌ی عمل دور نگه می‌دارند: وسوسه و افسونِ آنان خنثی گشته، به موضوعی صرف برای تعمق بدل می‌شود، یعنی به هنر. این انسانِ دست‌وپابسته، همچون شنوندگانِ بی‌حرکتِ ادوار بعدی، فقط دزدانه به کنسرت گوش می‌کند و فریادِ پرشور و شوق‌اش برای رهایی به‌منزله‌ی کف‌زدن‌ها و

تشویقِ تماشاگران، ناشنوده می‌ماند. بدین‌گونه است که همراه با پشت‌سرگذاردنِ جهان اعصارِ نخستین، لذت‌بردن از هنر و کار بدنی نیز از یکدیگر گسسته و جدا می‌شوند. حماسه‌ی هومر، از قبل، نظریه‌ی درست این وضع را دربردارد. میان میراث فرهنگی و کار تحمیلیْ پیوستگیِ دقیقی وجود دارد، و بنیادِ هر دوی آنها همان اجبار گریزناپذیر به گسترش سلطه‌ی اجتماعی بر طبیعت است.

اقدامات و ترفندهایی نظیرِ آنچه سرنشینان کشتیِ اودیسئوس برای رهایی از خطر سیرن‌ها به کار بستند، مبینِ نوعی تمثیلِ پیشگویانه‌ی دیالکتیک روشنگری است. درست همانطور که قابلیت بازنمایی‌شدنْ معیار سنجشِ سلطه است، و قدرتمندترین شخص کسی است که بتوان در بیشترینِ نقش‌ها بازنمایی‌اش کرد، این قابلیت همچنین در آنِ واحد ارابه‌ی پیشرفت و پسرفت است. تحت شرایط موجود، محروم‌شدن از کار، نه فقط در میان بیکاران بلکه حتی در اقشار فوقانیِ سلسله‌مراتب اجتماعی، به معنای مثله‌شدن است. آنان که در رأس‌اند، هستی را، که دیگر برای ایشان اسبابِ دغدغه نیست، صرفاً به‌منزله‌ی نوعی خمیرمایه تجربه می‌کنند، و در نتیجه در هیأت نفسِ فرمانروا منجمد می‌شوند. انسان بدویْ شئ طبیعی را صرفاً به‌منزله‌ی موضوعِ فرارِ میل تجربه می‌کرد. «اما ارباب [یا خدایان]، که اکنون خادمِ خویش را میانِ خود و شی قرار داده است، از این طریق صرفاً سویه‌ی وابسته‌ی شی را به خود می‌گیرد و از آن به صورتی ناب لذت می‌برد؛ ولیکن او سویه‌ی مستقل شی را به خادم [یا بنده‌ای] وامی‌گذارد که بر آن کار می‌کند.»[۳۵] اودیسئوس در عرصه‌ی کار بازنمایی می‌شود. او نمی‌تواند در برابر وسوسه‌ی رهاکردن و واگذاردنِ نفس مقاومت کند، و از این

35. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., P. 146. [*Hegel's phenomenology*, op. cit., P. 116.]

رو، در مقام مالک، سرانجام مشارکت در کار و نهایتاً حتی مدیریت آن را رها می‌کند، حال آنکه همراهان او، به رغم نزدیکیِ خود با اشیاء، نمی‌توانند از کار خویش لذت برند، زیرا آن را تحت فشار، از سر یأس و درماندگی، و با چشم‌ها و گوش‌هایی به‌زور بسته انجام می‌دهند. بندهٔ جسماً و روحاً مطیع و منقاد می‌شود؛ حال آنکه ارباب دچار پسرفت می‌شود*. تا به امروز هیچ نظام سلطه‌ای نتوانسته است از پرداخت این بها بگریزد، و همین تضعیف و وارفتگیِ [حکام و اربابان]، که فی‌الواقع ملازمِ قدرت است، سرشت حلقویِ پیشرفت تاریخ را تا حدی توضیح می‌دهد. نوع بشر، که مهارت‌ها ومعرفت‌اش همراه با تقسیم‌کارْ تفکیک و تجزیه می‌شود، از این طریق به سوی مراحل انسان‌شناختیِ بدوی‌تر واپس رانده می‌شود. زیرا همپای افزایشِ رفاهِ تکنیکی زندگی، استمرارِ سلطهٔ تبثیتِ (fixation) غرایز از طریق سرکوبِ شدیدتر را طلب می‌کند. قوه‌ی تخیل تحلیل می‌رود و خشک می‌شود. فاجعه صرفاً در این امر خلاصه نمی‌شود که افراد از جامعه یا تولید مادیِ آن عقب مانده‌اند. در آنجا که تکامل ماشین فی‌الحال به ماشینِ سلطه بدل گشته است ــ به صورتی که گرایش‌های تکنولوژیک و اجتماعی، که همواره مرتبط و درهم‌اند، در مقصد نهایی خود، یعنی احاطه‌ی تام و تمام بر انسان، به هم می‌رسند ــ جامانده‌ها معرفِ فقط دروغ و عدم‌حقیقت نیستند. در برابر، تطبیق‌یافتن با قدرت پیشرفتْ متضمنِ پیشرفت قدرت است، و این تطابق هر بار آن صُوری از انحطاط را احیاء می‌کند

* در اینجا پسرفت یا پسروی (regress) هم به معنای رجعت به حالت حیوانی، از دست‌دادنِ توانایی کار و تعقل، و رابطه‌ی انفعالی با اشیاءِ جهان است که هگل در تحلیل رابطه‌ی «خدایگان و بنده» بدان اشاره می‌کند، و هم به معنایِ آن نوع عقبگردِ روانی و دورشدن از بلوغ که در روانکاوی فرویدی مطرح است.

که اثبات می‌کنند پیشرفت موفق، و نه پیشرفت ناموفق، است که حقیقتاً آنتی‌تزِ خویش است. نفرینِ پیشرفتِ توقف‌ناپذیر چیزی نیست مگر پسرفتِ توقف‌ناپذیر.

این پسرفت به تجربه‌ی انسان از جهانِ محسوس محدود نمی‌شود، تجربه‌ای که با نزدیکیِ جسمانی گره خورده است، بلکه در عین حال بر عقل خودکامه تاثیر می‌گذارد، همان عقلی که از تجربه‌ی محسوس جدا می‌شود تا بتواند بر آن سیطره یابد. یکپارچه‌کردنِ کارکرد فکری که به‌واسطه‌ی آن، تسلط بر حواس حاصل می‌شود، و تسلیم‌شدنِ تفکر به همرنگی با جماعت، به معنای فقیرشدنِ تفکر و تجربه، به یک اندازه، است؛ جداییِ این دو قلمرو از یکدیگر هر دوی آنها را معیوب می‌کند. پیامد محدودشدنِ تفکر به سازماندهی و مدیریت، یعنی همان نقش تکراری همه‌ی حاکمان، از اودیسئوسِ زیرک گرفته تا مدیرانِ ساده‌لوح امروزی، تحمیلِ محدودیت بر اندیشه و عمل انسان‌های بزرگ و تواناست، مگر در مواردی که هدفِ آنان صرفاً به‌بازی‌گرفتنِ انسان‌های کوچک و ناتوان است. ذهن عملاً به همان دستگاهِ کسب سلطه بر نفس و جهان بدل می‌شود که فلسفه‌ی بورژوایی همواره به‌غلط آن را معادلِ تفکر انگاشته است. گوش‌های کری که تنها نصیبِ پرولترهای مطیع از زمان ظهور اسطوره تا به حال بوده است بر فلج‌شدگیِ اربابانِ طناب‌پیچ‌شده، هیچ مزیتی ندارند. بلوغ و پختگیِ مفرطِ [میوه‌های گندیده‌ی] جامعه، از عدم‌بلوغ و خامیِ اقشار تحت‌سلطه تغذیه می‌کند. هر چه دقت و پیچیدگیِ آن دستگاه اجتماعی، اقتصادی و علمی — که به یاری آن نظام تولید از مدت‌ها پیش جسمِ آدمی را با عملکردِ آن هماهنگ کرده است — فزونی می‌یابد، تجربه‌هایی که جسم به آنها تواناست فقیرتر می‌شود. حذف کیفیات و تبدیل آنها به کارکردهای کمی، به‌مدد

شیوه‌های عقلانی‌شده‌ی کار، از قلمرو علم به حیطه‌ی تجربه‌ی افراد و ملت‌ها انتقال می‌یابد و این تجربه را بار دیگر به تجربه‌ی جانوران دوزیستی [یا پست‌ترین و تکامل‌نایافته‌ترین حیوانات] نزدیک می‌کند. امروزه پسرفتِ توده‌های انسانی گویایِ ناتوانی آنان از شنیدنِ ناشنوده‌ها با گوش خویش، و عجز آنان از لمسِ آنچه پیشتر به چنگ‌نیامده با دستان خویش است، این شکل جدیدی از کوری است که از هر نوع کوریِ اسطوره‌ی مغلوب‌شده فراتر می‌رود. از رهگذر وساطتِ جامعه‌ی تام (total society) که اکنون همه‌ی روابط و تکانه‌ها به‌میانجی آن تحقق می‌یابند، آدمیان بار دیگر دقیقاً به آن چیزی احاله می‌شوند که پیشتر، قانون تکامل جامعه [از طریق تفکیک و تقسیم کار] و اصل یکپارچگی نفس [همان تمایز نفوس فردی] علیه آن عمل می‌کردند: مثال‌هایی صرف از یک‌گونه (specie) که به‌واسطه‌ی انزوای ناشی از وحدتِ جمعیِ تحمیل‌شده بر آنان، هر یک دقیقاً عینِ دیگری است. پاروزنان [کشتی اودیسئوس] که نمی‌توانند با یکدیگر سخن بگویند، جملگی باید از ضرب‌آهنگی واحد تبعیت کنند، درست مثل کارگرانِ مدرن در کارخانه‌ها، سینماها و مراکز تجمع. شرایط انضمامیِ کار در جامعه است که سازشکاری و تطابق با جمع را بر همگان تحمیل می‌کند ـــ نه آن القائاتِ آگاهانه‌ای که به‌نوبه‌ی خود دست‌اندرکارِ تحمیق ستمدیدگان و جداساختنِ آنان از حقیقت‌اند. سترونی و عجزِ کارگران صرفاً نتیجه‌ی مکر اربابان نیست، بلکه پیامد منطقیِ جامعه‌ی صنعتی است که تقدیر باستانی آدمی، درست به‌واسطه‌ی تلاش برای پرهیز از چنین جامعه‌ای، نهایتا در هیأت آن [جامعه‌ی صنعتی] تجلی یافت.

اما این ضرورت منطقی درحکم کلام آخر نیست. این ضرورت، هم درمقام بازتاب و هم درمقام ابزارِ سلطه، هنوز هم به سلطه گره خورده است. بنابراین،

حقیقتِ این ضرورت همانقدر مشکوک و پرسش‌پذیر است که شواهدِ مؤید آن اجتناب‌ناپذیر. البته تفکر همواره از عهده‌ی آن برآمده است که سرشتِ دوپهلو و مشکوک خود را به‌طور انضمامی نشان دهد. تفکر همان خادمی است که ارباب نمی‌تواند به میل خود او را مهار کند. از زمان اسکان آدمیان، و بعد از آن در عصر جامعه‌ی کالایی، سلطه همواره در هیأت قانون و سازمان شی‌واره شده است و از این رو مجبور بوده است خود را محدود کند. ابزار به استقلال دست می‌یابد: آن سویه یا لمحه‌ی روح که نقش میانجی را ایفا می‌کند، مستقل از خواست و اراده‌ی ارباب، خصلت بی‌میانجیِ بی‌عدالتیِ اقتصادی را تعدیل می‌کند. ابزارهای سلطه ــ زبان، سلاح‌ها، و نهایتاً ماشین‌ها ــ که قراراست همه‌کس را به چنگ گیرند، باید به‌نوبه‌ی خود رخصت دهند که توسط همه‌کس به چنگ آیند. از این رو در قلمرو سلطه، سویه‌ی عقلانیتْ خود را به‌مثابه سویه‌ای در عین حال متفاوت از سلطه جا می‌اندازد. کیفیت شی‌گونه‌ی ابزار، که دسترسیِ همگانی بدان را ممکن می‌سازد، یعنی «عینیت‌اش» برای همگان، خود متضمن نقدی از سلطه است که تفکرْ نخست درمقام ابزار و وسایلِ آن ظهور کرده است. در مسیر حرکت از اسطوره به لوجیستیک، تفکر عنصر تأمل در خویش را از دست داده است، و امروزه ماشین‌آلات در عینِ تغذیه‌ی آدمی، او را مثله می‌کنند. اما عقلِ بیگانه‌شده، در هیأت ماشین‌ها و ابزار فنی، به سوی جامعه‌ای حرکت می‌کند که تفکر را در عینِ جمودش در قالب دستگاهیْ هم مادی و هم فکری با عنصری آزادشده و زنده آشتی می‌دهد، و تفکر را با خودِ جامعه به‌منزله‌ی موضوع واقعیِ آن مرتبط می‌سازد. منشا خاص تفکر و منظر کلی آن از دیرباز جدایی‌ناپذیر بوده‌اند. امروز همراه با تبدیل‌شدنِ جهان به صنعت، منظرِ امر کلی، تحقق اجتماعیِ تفکر، چنان سراسر در معرض دید است که خودِ

حاکمان تفکر را به‌منزله‌ی ایدئولوژیِ محض طرد می‌کنند. امروزه وجدان معذبِ باندهایی که ضرورتِ اقتصادی نهایتاً در آنها تجسم می‌یابد برملاء شده است، چرا که تجلیات آن، از «کشف و شهودها»ی *پیشوا* گرفته تا «جهان‌بینیِ پویای» پیروان، دیگر نمی‌تواند، در تقابل با توجیهات بورژواییِ ادوار قبلی، خرابکاری‌های خود را به‌عنوان پیامدهای ضروریِ نظام‌های منطقی معرفی کند. آن دروغ‌های اسطوره‌ای در باب رسالت و سرنوشتِ ملت که آنان اکنون به عوضِ دروغ‌ها و توجیهات قدیمی به کار می‌گیرند، حتی یک کذب کامل را هم بیان نمی‌کنند: اکنون دیگر این قوانین عینیِ بازار نیست که اعمالِ صاحبانِ صنعت را هدایت می‌کند و جامعه را به سوی فاجعه سوق می‌دهد. امروز، برعکس، تصمیماتِ آگاهانه‌ی مدیران عامل است که درمقام برآیندهایی که به‌اندازه‌ی کورترین مکانیسم‌هایِ تعیین قیمت اجباری‌اند، قانون قدیمیِ ارزش مبادله، و در نتیجه، سرنوشت نظام سرمایه‌داری را فعلیت می‌بخشد. حاکمان نیز دیگر به هیچ نوع ضرورت عینی اعتقادی ندارند، حتی اگر هنوز هم گهگاه حقه‌های خویش را به‌منزله‌ی چنین امری توصیف کنند. آنان خود را مهندسان و معمارانِ تاریخ جهان معرفی می‌کنند. فقط رعایا و بندگان‌اند که جریان تحولِ موجود به‌منزله‌ی ضرورتی پرسش‌ناپذیر را گردن می‌نهند، تحولی که طی آن با تحققِ هر جهشِ کوچکِ تجویزشده در سطح زندگیِ بندگان، عجز و ناتوانیِ آنان نیز همانقدر افزایش می‌یابد. اکنون که کمینه‌ای از ساعاتِ کارِ تحت فرمانِ حاکمان جامعه، معیشتِ آنانی را تضمین می‌کند که هنوز برای راه‌اندازی ماشین‌ها مورد نیازاند، بازمانده‌ی زائد [نیروی کار]، یعنی همان انبوه جمعیت، به‌منزله‌ی سپاهی اضافی برای نظام تعلیم می‌بینند؛ ماده و نیرویی اضافی در خدمت تحققِ برنامه‌های عظیمِ حال و آینده‌ی نظام. توده‌ها درمقام ارتش بیکاران، تغذیه و

اسکان داده می‌شوند. فروکاسته‌شدنِ آنان به مرتبه‌ی اشیاء و مواردِ صرف مدیریت، یعنی همان مکانیسمی که تمامیِ بخش‌های زندگی مدرن را تا حد زبان و ادراک از قبل شکل می‌بخشد، نوعی توهم ضرورتِ عینی را بر ایشان جلوه‌گر می‌کند که آنان خود را ناتوان از مقابله با آن می‌پندارند. همپای رشد توانایی انسان‌ها برای محو دائمیِ فقرْ فلاکت و درماندگی، درمقام تضادِ موجود میان قدرت و عجز، به‌صورتی بی‌حدوحصر رشد می‌کند. یکایک افراد از نفوذ به درون جنگلِ درهمِ باندها و نهادها عاجزند، جنگلی که، از بالاترین سطوح فرماندهیِ اقتصاد تا نوکیسه‌ترین دلال‌ها و چپاولگرانِ حرفه‌ای، ضامنِ تداوم نامحدودِ وضع موجود است. از دید رئیس کل اتحادیه، چه رسد به مدیر و کارفرما، یک پرولتر چیزی نیست مگر نمونه یا موردی زائد [از توده‌ی بی‌شکل کارگران]؛ با این حال، حتی رئیس نیز به‌نوبه‌ی خود هر آن از فکرِ تصفیه‌شدن به‌دست رقبا به رعشه می‌افتد.

بی‌معناییِ وضعیتی که در آن، قدرتِ تحمیل‌شده‌ی نظام بر آدمیان با هر قدمی که آنان برای دورشدن از قدرت طبیعت برمی‌دارند فزونی می‌یابد، عقلانیتِ جامعه‌ی معقول را به‌منزله‌ی پنداری منسوخ منتفی می‌کند. ضرورت عینیِ این عقل همانقدر موهوم است که آزادیِ صاحبانِ صنعت که در نهایتْ سرشت و طبعِ جبرزده‌ی (compulsive) خویش را در هیأت جنگ‌ها و معاهده‌های اجتناب‌ناپذیر آنان عیان می‌کند. زدودنِ این توهم، که بشر فرهیخته‌ی عصر روشنگری خود را در آن گم کرده است، کارِ آن تفکری نیست که باید، در مقام ابزار سلطه، میان فرماندهی و اطاعتْ دست به انتخاب زند. اگرچه این تفکر قادر نیست از شرِّ کلافِ درهم پیچی خلاص شود که هنوز هم آن را در دام پیش‌تاریخ اسیر می‌سازد، معهذا می‌تواند منطقِ این‌ـیاـآن، منطقِ

نتیجه و تناقض را، که به یاری آن خود را عمیقاً از چنگ طبیعت رها کرد، به‌منزله‌ی همین طبیعت، طبیعتی ازخودبیگانه و متخاصم، بازشناسد. تفکر، که طبیعت در مکانیسم جبریِ آن بازتاب و تداوم یافته است، دقیقاً به لطفِ منطقِ مقاومت‌ناپذیرش، خود را نیز به‌مثابه نوعی مکانیسم جبری، یا به‌مثابه طبیعتی بازتاب می‌دهد که خود را از یاد برده است. البته بازنماییْ صرفاً یک ابزار است. آدمیان به‌واسطه‌ی تفکر، خود را از طبیعت دور می‌کنند تا از این طریق آن را به شیوه‌ای سازمان دهند که بتوانند بر آن مستولی شوند. درست به‌مانند شیٔ یا ابزار مادی، که در موقعیت‌های متفاوت به‌مثابه شیٔ‌ای واحد و یکسان به کار گرفته می‌شود ـــ و بدین‌طریق جهان را به‌منزله‌ی امری آشفته، چندسویه و چندپاره از امر واحد، اینهمان و شناخته‌شده جدا می‌سازد ـــ مفهوم نیز ابزاری ایدئال یا کلیدی است که درست در همان نقطه‌ای که اشیاء به چنگِ آدمی می‌افتند، به آنها می‌خورد. بدین‌گونه است که تفکر هر زمان که بکوشد کارکرد خود در جداسازی، ایجاد فاصله و عینیت‌بخشیدن را منکر شود، موهوم می‌شود. هرگونه وحدتِ عرفانیْ فریب و نیرنگ باقی می‌ماند، ردپایی درونی و سترون از انقلابی که وانهاده شده است. ولی اگرچه روشنگری بحق با هرگونه تجسم عینیِ یوتوپیا مقابله می‌کند و بی‌هیچ تردید و دودلی اعلام می‌کند که سلطه همان تفرقه است، شکاف سوژه و ابژه، که روشنگری اجازه غلبه بر آن را نمی‌دهد، به نمایه‌ی کذب خودش و حقیقت، هردو، بدل می‌شود. لعن و تحقیرِ خرافه‌پرستی همواره نه فقط بر پیشرفت سلطه، بلکه بر افشای آن دلالت داشته است. روشنگری[راستین] چیزی بیش از روشنگری است ـ طبیعی است که در عین بیگانه‌گشتگی‌اش زبان باز کرده است. طبیعت همچون در پیش‌تاریخ، اینک در بطن خودشناسیِ ذهن به‌منزله‌ی طبیعتی جداشده از خویشْ خود را صدا

می‌زند، ولی دیگر نه به صورتی مستقیم با نامی فرضی و در هیات مانا، که گویای قدرتِ مطلق است، بلکه به‌مثابه امری کور و مثله‌شده. در بطن چیرگی بر طبیعت، که بدون آن ذهنی در کار نیست، اسارت در چنگ طبیعت باقی می‌ماند. ذهن از رهگذر اعتراف فروتنانه‌اش به یگانگیِ خود با سلطه و در نتیجه پس‌نشستن‌اش به درون طبیعت دعویِ خود به فرمانروایی را رها می‌سازد تا دیگر بنده و نوکر طبیعت نباشد. اگرچه نوع بشر شاید قادر نباشد در گریز خویش از ضرورت به درون پیشرفت و تمدن بدون طرد و رهاکردنِ معرفت وقفه اندازد، دست‌کم اکنون دیگر برج و باروهایی را که در مبارزه با جبر و ضرورت بنا کرده است ــ یعنی همان نهادها و کنش‌های معطوف به سلطه که همواره در واکنش به انقیاد طبیعت، گریبانِ جامعه را گرفته‌اند ــ ضامنِ دستیابی به آزادی موعود نمی‌داند. هر پیشرفتی که به یاری تمدن حاصل گشته است، همراه با نوکردنِ شیوه‌ی سلطه، دورنمای تخفیف آن را نیز تجدید کرده است. اما درحالی که تاریخِ واقعی با تار و پودِ رنج واقعی بافته می‌شود، رنجی که مسلماً هیچگاه به نسبتِ رشد ابزار و وسایلِ محوش تخفیف نمی‌یابد، تحققِ آن دورنما همواره وابسته به مفهوم است. زیرا مفهوم صرفاً، در مقام علم، میان آدمیان و طبیعت فاصله نمی‌اندازد، بلکه، به‌منزله‌ی خودآگاهیِ تفکر ــ که در هیات علم همواره تابعِ گرایش‌های کور اقتصادی می‌ماند ــ این فاصله را، که ضامن تداوم ابدیِ بی‌عدالتی است، قابل اندازه‌گیری می‌سازد. به لطف حضور خاطره‌ی طبیعت در سوژه، خاطره‌ای که حاویِ حقیقتِ تصدیق‌نشده‌ی کل فرهنگ است، روشنگری اصولاً با سلطه مخالفت می‌ورزد. حتی در زمان وانینی*

* لوچیلیو وانینی(L.Vanini) فیلسوف و عارف ایتالیایی (۱۵۸۴-۱۶۱۹) که به نظریه‌ی وحدت وجود تمایل داشت و به جرم کفرگویی، توسط محکمه‌ی تفتیشِ عقاید محاکمه و سوزانده شد.

نیز فراخوانِ مهار روشنگری بیشتر ناشی از نفرت از تفکرِ آشفته و مهارنشده بود تا ترس از علوم دقیقه، تفکری که از چنگِ طلسمِ طبیعت گریخته بود، آن‌هم با اعتراف به اینکه خودش همان خوف طبیعت از خویش است. کشیش‌ها همیشه انتقامِ مانا را از مبلغان روشنگری گرفته‌اند، مبلغانی که با نشان‌دادنِ ترس خویش در برابر آن دهشتی که مانا نام داشت با مانا کنار آمدند، و البته غیب‌گویانِ روشنگری در غرور و تکبرشان شریکِ کشیش‌ها بودند. روشنگری، در شکل بورژوایی‌اش، مدت‌ها قبل از تورگو و دالامبر خود را تسلیم سویه‌ی پوزیتیویستیِ خویش کرده بود. روشنگری هرگز از وسوسه‌ی خلط آزادی با کسب و کارِ صیانت نفس مصون نبود. تعلیق و کنارنهادن مفهوم، چه به نام پیشرفت و چه به نام فرهنگ ــ که هر دو از مدت‌ها قبل پیمانی مخفیانه علیه حقیقت بسته بودند ــ راه را بر گسترشِ کذب گشود. در جهانی که صرفاً گزاره‌های مبتنی بر شواهد تجربی را تصدیق می‌کرد و تفکر را ــ که اینک به سطح دستاوردهای متفکرانِ نامی تنزل یافته بود ــ به‌مثابه مجموعه‌ای از تیترهای روزنامه‌ایِ زائد پاس می‌داشت، تمیزدادن کذب از حقیقتی که در مقام کالایی فرهنگی اخته و خنثی شده بود، دیگر ممکن نبود.

اما تشخیص و بازشناسیِ سلطه در بطن خود تفکر، به عنوان طبیعت متخاصم و معارض، به معنای شل‌شدن بندهای آن جبر یا ضرورتی می‌بود که حتی سوسیالیسم نیز ابدی‌بودنِ آن را، با اعطای امتیاز به عقل سلیمِ ارتجاعی، عجولانه تأیید کرد. سوسیالیسم با ارتقاءِ ضرورت به مقام یگانه بنیانِ آینده و با تبعید ذهن، به بهترین شیوه‌ی ایدئالیستی، به نوک مناره‌ی روبنا، عملاً دودستی به میراث فلسفه‌ی بورژوایی چسبید. بدین‌ترتیب، نسبت ضرورت با قلمروی آزادی، نسبتی صرفاً کمی و مکانیکی تلقی شد، و طبیعت، که درست همچون

در اسطوره‌های کهن امری تماماً بیگانه فرض می‌شد، خصلتی توتالیتر یافت و آزادی را به همراه سوسیالیسم در خود جذب کرد. روشنگری با قربانی‌کردنِ تفکر، که اینک در شکل شیء‌واره‌ی خود، ریاضیات و ماشین و سازمان، از آدمیانی که آن را به فراموشی سپرده‌اند انتقام می‌گرفت، به‌واقع از تحقق خود دست کشید. روشنگری با تحمیلِ انضباط خود بر آنچه یکتا و خاص است، آن کلِ ناشناخته را رها ساخت تا، درمقام سلطه بر اشیا، به هستی و آگاهیِ بشری ضربه‌ی متقابلی وارد آورد. اما کنشی حقیقی که بتواند شرایط موجود را واژگون سازد، متکی بر سرپیچی نظریه از تن‌سپردن به آن نسیانی است که جامعه به کمک آن، تفکر را دچار جمود می‌کند. آنچه تحققِ کامیابی را نامطمئن می‌سازد، پیش‌شرط‌ها و مقتضیات مادیِ کامیابی، یعنی همان تکنولوژیِ مهار نشده، نیست. اما نفی حکمِ فوق استدلال و مدعای جامعه‌شناسانی است که می‌خواهند باز هم پادزهری دیگر، حتی یک پادزهر جمعی‌گرا، ابداع کنند تا بتوانند همان پادزهر را در کنترل گیرند.[۳۶] تقصیر با زمینه‌ی اجتماعی‌ای است که کوری را القاء می‌کند*. حسِ اسطوره‌ایِ احترام علمیِ مردمان نسبت به وضعیت موجود (Status quo)، که خود بی‌وقفه سرگرمِ تولید و ایجادِ آن‌اند، در نهایت خود به یک فاکت ایجابی بدل می‌شود، به دژی مستحکم که در برابر آن حتی تخیلِ

۳۶. «پرسش اعلایی که امروز رویاروی نسل ماست ـ پرسشی که همه‌ی مسائل دیگر صرفاً در حکم پیوست‌های آنند ـ این است که آیا تکنولوژی می‌تواند مهار شود ... هیچ کس نمی‌تواند مطمئن از قاعده‌ای باشد که به یاری آن، هدف قابل‌حصول است... ما باید از همه‌ی منابعِ قابل دسترس سود جوییم ....»

(The Rockefeller Foundation. A Review for 1943. New York. P. 33ff.)

* در ترجمه‌ی فارسیِ این جمله، با تکیه به ترجمه‌ی انگلیسی، و مهم‌تر از آن، با استناد به فحوای این قطعه، از جمله‌ی آلمانی و ابهام آن فاصله گرفتیم.

انقلابی نیز درمقام آرمان‌گراییِ خیالبافانه از خود خجل می‌شود، و سرانجام تا مرتبه‌ی اعتمادی دهن‌بین به روند عینیِ تاریخ تنزل می‌یابد. روشنگری، در مقام ابزار دستیابی به این نوع از تطبیق و سازش، در مقامِ صرفِ سرهم‌کردن ابزار و وسایل، دقیقاً همانقدر مخرّب است که دشمنان رمانتیک‌اش ادّعا می‌کنند. روشنگری فقط آن زمان خود را تحقق می‌بخشد که آخرین پس‌مانده‌های سازش و همرنگی با این دشمنان را رها سازد و شجاعانه آن [اصل] مطلقِ کاذب، یعنی اصل سلطه‌ی کور، را ملغی کند. روح حاکم بر این نوع نظریه‌پردازیِ سخت و سازش‌ناپذیر قادر خواهد بود حتی روح پیشرفتِ بی‌رحمانه را از مقصد خودش برگرداند. بیکن، پیشگام و مبشرِ این روح، خواب آن چیزهایی را می‌دید که «خزانه‌ی شاهان توان خریدِ آنها را ندارد... و جاسوسان و خبرچینان پادشاهان از آنها بی‌خبرند.» همانطور که او آرزو داشت، همه‌ی این غنایمْ نصیبِ شهروندان بورژوا (burghers)، این وارثان روشنگرشده‌ی آن شاهان، گشت. اقتصاد بورژوایی در همان حال که از طریق واسطه‌ی بازار، قدرت و خشونت را چندبرابر کرد، اشیاء و نیروهای خود را تا آن حد تکثر بخشید که برای اداره‌ی آنها دیگر نه فقط شاهان، بلکه حتی بورژواها هم کفایت نمی‌کنند: دخالتِ همه‌ی آدمیان ضروری است. آدمیان سرانجام راه دست‌شستن از قدرت را از قدرتِ نهفته در اشیاء می‌آموزند. روشنگری زمانی به‌راستی به انجام می‌رسد و همزمان نفی می‌شود و تعالی می‌یابد که نزدیکترین اهداف عملیْ هویتِ واقعیِ خود را درمقام دورترین غایاتِ به‌دست‌آمده عیان سازند، و آن سرزمین‌هایی که «جاسوسان و خبرچینان شاهان از آنها بی‌خبرند» ــ یعنی همان طبیعتی که علمِ غالبْ آن را بد فهمیده است ــ به‌منزله‌ی سرزمین‌های خاستگاه بازشناخته شوند. امروزه، زمانی که

خیال یوتوپیاییِ بیکن در مورد «فرمانروایی ما بر طبیعت از طریق عمل» در مقیاسی جهانی و در سراسر کره‌ی زمین تحقق یافته است، ماهیت آن جبری که او به طبیعتِ منقادنگشته نسبت می‌داد، روشن و آشکار می‌شود. این ماهیت چیزی جز خودِ سلطه نبود. دانش و معرفت، که بیکن مطمئن بود رمز «فرمانروایی آدمی» در آن نهفته است، اکنون می‌تواند خود را وقف نابودی و اضمحلال آن سلطه سازد. اما اکنون روشنگری رویاروی چنین امکانی، و در خدمت عصر حاضر، خود را به فریب تام و تمامِ توده‌ها بدل می‌کند.

ضمیمه I:

اودیسئوس یا اسطوره و روشنگری

درست همانطور که قطعه‌ی سیرن‌ها یا پریان دریایی در *اودیسه* بیانگر درهم‌تنیدگیِ اسطوره و کار عقلانی است، خودِ این حماسه نیز در کل گواهی است بر دیالکتیک روشنگری. این روایت حماسی، به‌ویژه در کهن‌ترین لایه‌های‌اش، پیوند نزدیکی با اسطوره را به‌روشنی به نمایش می‌گذارد: حوادث و ماجراهای تشکیل‌دهنده‌ی آن در فرهنگ مردمی ریشه دارند. ولی همچنانکه روحِ هومری، اسطوره‌ها را دردست گرفته وآنها را «سازمان» می‌دهد، دچارِ تناقض با آنها می‌شود. یکی‌شمردنِ حماسه و اسطوره به شیوه‌ی معمول، که لغت‌شناسیِ کلاسیک جدید در هرحال آن را رد کرده است، نزد نقد فلسفی امری سراپا گمراه‌کننده است. این دو مفهوم، [حماسه (epos) و اسطوره (mythos)] واگرایند. آنها نشانگرِ دو مرحله‌ی متفاوت در فرآیندی تاریخی‌اند که تشخیص و تمیز آنها در جاهایی که ویراستاران، تکه‌های این حماسه را بهم دوخته‌اند، هنوز ممکن است. گفتار هومری حتی اگر از قبل نوعی جهانشمولیِ زبان را پیش‌فرض نگیرد، آن را خلق می‌کند. این گفتار با به‌کارگیریِ شکل روشن و بدون راز و رمزِ توصیف‌اش، نظامِ سلسله‌مراتبیِ جامعه را حتی و به‌ویژه در هنگام تجلیل از آن،

منحل می‌کند. ستایش از خشم آشیل و آوارگی‌های اودیسئوسْ خود ازقبل نوعی قاعده‌مندساختنِ نوستالژیکِ چیزی است که دیگر نمی‌تواند ستایش شود؛ و قهرمان این ماجراها نیز به‌مثابه نمونه‌ی اولیه‌ی فرد بورژوا ظاهرمی‌شود، مفهومی که خاستگاه آن تأیید‌ـنفسِ منسجمی است که الگوی کهنِ آن را می‌توان در چهره‌ی قهرمانی بازجست که وادار به سرگردانی شده است. حماسه که برحسب فلسفه‌ی تاریخْ همتای رمان است، نهایتاً خصائلی رمان‌گونه را از خود بروز می‌دهد، و کیهانِ (cosmos) احترام‌برانگیزِ جهانِ هومری، جهانی سرشار از معنا، به‌مثابه دستاوردِ عقل نظام‌بخش نمایان می‌گردد، عقلی که اسطوره را به لطف همان نظمِ عقلانی‌ای نابود می‌کند که برای بازتاب‌دادنِ اسطوره به کار گرفته می‌شود.

تفسیر رمانتیک‌های متأخرِ آلمانی از عهد باستان به پیروی از آثارِ اولیه‌ی نیچه، حضور عنصرِ روشنگریِ بورژوایی در هومر را روشن‌تر ساخته است. نیچه از معدود کسانی پس از هگل بود که دیالکتیکِ روشنگری را بازشناخت. او رابطه‌ی مبهم و دوپهلویِ روشنگری با سلطه را صورت‌بندی کرد. «روشنگری باید به خوردِ مردم داده شود، تا کشیش‌ها همگی به کشیشانی با وجدانِ معذب بدل شوند ـ و همین امر باید در مورد دولت صورت پذیرد. این هدف یا رسالت روشنگری است: افشای کلِ رفتار پرطمطراقِ شاهزادگان و دولت‌مردان به‌مثابه دروغی عمدی.»[1] ازسوی دیگر، روشنگری همواره ابزاری دردستِ «هنرمندان بزرگِ عرصه‌ی حکومت بوده است (نظیر کنفسیوس در چین، امپراطوران روم، ناپلئون، و دستگاه پاپ درزمانی که نه فقط به جهان بلکه به کسب قدرت روی آورده بود)... خودفریبیِ توده‌ها از این لحاظ، فی‌المثل در

1. Nietzsche, Nachlass, *Werke*, Vol XIV, Leipzig 1904, P. 206.

همه‌ی دموکراسی‌ها بسیار سودمند است: کوچک و حکومت‌پذیرساختنِ آدمیان به‌مثابه «پیشرفت» ستایش و طلب می‌شود!»[۲] همچنانکه این خصلتِ دولایه‌ی روشنگری با روشنیِ بیشتری به‌مثابه یک دستمایه‌ی بنیادینِ تاریخ نمایان گشت، دامنه‌ی مفهوم روشنگری، یعنی مفهوم اندیشه‌ی پیش‌رونده، تا سرآغازهایِ تاریخِ ثبت‌شده امتداد یافت. با این حال، اگرچه نگرشِ نیچه به روشنگری، و در نتیجه به هومر، دوپهلو باقی ماند؛ اگرچه او هم حرکت کلیِ روحِ حاکم بر زمانه، که خود را مجریِ اعلای آن می‌پنداشت، و هم حضورِ نوعی نیروی «نهیلیستیِ» ضدحیات را در روشنگری تشخیص می‌داد، اما پیروانِ ماقبل‌فاشیستِ وی فقط جنبه‌ی دوم را حفظ کردند و آن را در قالب ایدئولوژی تحریف کردند. این ایدئولوژی به ستایش کورکورانه از حیات کورکورانه بدل شد، حیاتی تحمیل‌کننده‌ی شکلی از کنش که به‌واسطه‌ی آن هر چیز زنده سرکوب می‌شود. این امر در نگرشِ فاشیست‌های فرهنگی به هومر مشهود است. آنان در بازنماییِ هومری از مناسبات فئودالی، حضور عنصری دموکراتیک را ردیابی می‌کنند، و مُهرِ اثریْ محصولِ دریانوردان و تجار بر آن می‌زنند، و این حماسه‌ی ایونی را به‌منزله‌ی نوعی روایتِ گزارش‌گونه‌ی بیش از حد عقلانی و ابزاری برای بیانِ مسایل پیش‌پاافتاده محکوم می‌کنند. مع‌هذا چشم شورِ آنانی که با همه‌ی صورِ ظاهراً بی‌واسطه‌ی سلطه احساس همدلی می‌کنند و هرگونه وساطت و هر درجه‌ای از «لیبرالیسم» را طرد می‌کنند، عنصری از حقیقت را تشخیص می‌دهد. درواقع ردپاهای عقل، لیبرال‌منشی و خصایل بورژوایی به مراتب عقب‌تر از آن می‌رود که مورخان گمان دارند، مورخانی که تاریخ ظهورِ مفهومِ شهروند (Burgher) را پایان فئودالیسم قرون وسطی گذاشته‌اند. ارتجاع نورمانتیک با

2. *Ibid*, Vol XV, P. 235

تشخیص ظهورِ شهروند در جایی که اومانیسم بورژواییِ قدیمی طلوع ناب و مقدس فرهنگ را مشاهده می‌کرد و آن را ضامنِ مشروعیتِ خویش می‌دانست، تاریخ جهانی را با روشنگری یکی می‌کند. بدین‌سان آن ایدئولوژیِ باب‌روزی که عمیقاً معطوف به امحایِ روشنگری است، ناخواسته مدح‌اش را می‌گوید؛ و ناچار می‌شود تا حضور تفکرِ روشنگرشده را حتی در دورترین ادوار گذشته تصدیق کند. از قضا از دیدِ وجدان معذبِ عشاق امروزیِ امر کهن، این دقیقاً قدیمی‌ترین رگه‌های روشنگری است که در حکم تهدیدِ اززنجیررهاشدنِ آن فرآیندی است که آنان خود جویای مهارش‌اند، ولی بی‌آنکه خود بدانند موجب پیشرفت‌اش می‌شوند.

اما بصیرت نسبت به خصلتِ ضداسطوره‌ای و روشنگرانه‌ی هومر، و مخالفت او با اسطوره‌شناسیِ خدایان زمینی* کاذب باقی می‌ماند زیرا محدود است. برای مثال، رودولف بورخارت، برجسته‌ترین و در نتیجه سترون‌ترین فرد در جمعِ مدافعانِ عرفان‌دوستِ صنایع سنگین آلمان، برای خدمت به ایدئولوژی سرکوبگر، تحلیل خویش را نصفه و نیمه رها می‌کند. او این امر را درک نمی‌کند که قدرت‌ها و نیروهای نخستینی که ستایش‌شان می‌کند خود معرفِ مرحله‌ای از روشنگری‌اند. بورخارت با طردِ یکسره‌ی حماسه‌ی هومر به‌منزله‌ی شکلی از رمان، در فهمِ این نکته شکست می‌خورد که وجه مشترک حماسه و اسطوره به‌واقع چیست: سلطه و استثمار. نکات پست و مبتذلی که او در حماسه‌ی هومر محکوم‌شان می‌کند ــ یعنی وساطت، و گردش [پول و کالا و...] ــ صرفاً در حکم رشد و تحولِ بیشترِ آن اشرافیت مشکوکی‌اند که او خود در قالب اسطوره

* chthonic mythology. منظور مؤلف اشاره به باورهای اسطوره‌ای مربوط به رب‌النوع‌های قدیمی‌تر آسمانی و غیرالمپی است که به‌لحاظ تاریخی بر اسطوره‌های المپی تقدم دارند.

از آن بت می‌سازد: زور عریان. اصالت ظاهریِ امر کهن، و اصل خون و قربانیِ حاکم بر آن، از قبل آلوده به وجدان معذب و حیله‌گریِ سلطه است که امروزه وجه مشخصه‌ی «تجدید حیاتِ» ملی‌اند، تجدید حیاتی که برای تبلیغ خویش از اعصار نخستین سود می‌جوید. اسطوره‌ی اولیهٔ خود پیشاپیش حاویِ آن وجهی از دروغ و ریاکاری است که در اسطوره‌ی دغل‌کارانه‌ی فاشیسم به اوج می‌رسد و با این حال فاشیسم همین دروغ را به روشنگری منتسب می‌کند. لیکن هیچ اثری نیست که بتواند بهتر از کتاب هومر، این متن بنیادینِ تمدن اروپایی، گواهِ فصیح درهم‌تنیدگیِ روشنگری و اسطوره باشد. در هومر، حماسه و اسطوره، شکل و محتوا، بیش از آنکه صرفاً از هم دور شوند با یکدیگر مناظره می‌کنند. دوگانگی زیباشناختیِ اثر گواهی است بر گرایش فلسفه ـ تاریخی. «هومرِ آپولونی صرفاً درحکم ادامه‌دهنده‌ی آن فرآیند عامِ هنرِ بشری است که ما تفردّ را مدیون آنیم.»[۳]

اسطوره‌ها در لایه‌های گوناگونِ دستمایه‌ی هومری رسوب کرده‌اند. لیکن توصیفی که از آنها ارائه می‌شود، یعنی وحدتی که از دل افسانه‌های پراکنده به چنگ می‌آید، در عین‌حال مسیر فرارِ سوژه از قدرت‌های اسطوره‌ای را پی می‌گیرد. این امر به مفهومی عمیق‌تر در مورد حماسه‌ی *ایلیاد* صادق است. خشم پسرِ اسطوره‌ایِ یک الهه [آشیل] علیه سپه‌سالار و سازمانده‌ی عقلانی؛ انفعال نامنضبطِ قهرمان؛ و سرانجام به‌خدمت‌گرفتنِ قهرمانِ پیروز اما محکوم به شکست در راه هدفی که ملی و هلنی است و نه دیگر قومی و قبیله‌ای، یعنی آن‌هم به‌میانجیِ وفاداری اسطوره‌ای او به همرزمِ به خون غلطیده‌اش —

3. *Ibid,* Vol XV, P. 289.

این‌ها همگی بازتابنده‌ی درهم‌تنیدگی تاریخ و پیش‌تاریخ است.* این امر در مورد منظومه‌ی *اودیسه* حتی به مفهومی جدی‌تر صدق می‌کند، به ویژه از این لحاظ که *اودیسه* از نظر شکل [ادبی] به رمان پیکارسک یا پرماجرا نزدیکی بیشتری دارد. تقابل روشنگری با اسطوره در قالب تقابل یگانه «منِ» (ego) نجات‌یافته با چهره‌های گوناگونِ سرنوشت تجلی می‌یابد. سفر پرحادثه از تروا به ایتاکا همان راه یا مسیرِ نفس از خلال اسطوره‌ها است ـ نفسی که در برابر قوای طبیعت همواره به‌لحاظ جسمانی بی‌نهایت ضعیف و هنوز در فرآیندِ شکل‌گیری درمقام خودآگاهی است. جهان نخستین به‌منزله‌ی آن عرصه و فضایی سکولاریزه یا دنیوی می‌شود که نفس بشری معیار اندازه‌گیری آن است؛ اینک اهریمنان کهن فقط در جزایر و سرحداتِ دوردستِ جهان متمدن مدیترانه‌ای مأوا گزیده‌اند، و به درون اشکالی از صخره‌ها و غارهایی عقب‌نشینی می‌کنند که در آغاز، از دل آنها در رویارویی با دهشتِ کهن سربرآورده بودند. ماجراهای حماسه به هر یک از این جاها نامی عطا می‌کنند و این نام‌ها نمایی کلی و عقلانی از مکان به دست می‌دهند. دریانوردِ کشتی‌شکسته و لرزان نحوه‌ی کار قطب‌نما را پیشگویی می‌کند. عجز او که هیچ بخشی از دریا را ناشناخته باقی نمی‌گذارد، می‌کوشد تا قدرت‌های حاکم را متزلزل سازد. اما کذب بدیهیِ اسطوره‌ها و این باور غیرواقعی که زمین و دریا به‌راستی مأوای اهریمنان‌اند، یعنی همان توهم جادوییِ برخاسته از دین عوامانه‌ی ابا و

* عبارات فوق برخی مضامین اصلی حماسه‌ی *ایلیاد* از جمله رابطه‌ی پرتنش میان آشیل، قهرمان پرشور سپاه یونان، با آگاممنون سپه‌سالار زیرک و مدبّر آن، بیکارنشستن آشیل در بحبوحه‌ی پیکار، فوران خشم او بخاطر کشته‌شدن دوست‌اش پاتروکلس که به پیروزی بر هکتور و شکست تروا منجر شد، اشاره دارد.

اجدادی، در چشمِ انسان بالغ و مجرب به چیزی صرفاً «گمراه‌کننده» بدل می‌شود که به‌واقع نقطه‌ی مقابل قصد و اراده‌ی واضح او به صیانت نفس و بازگشت به زادگاه و املاک دست‌نخورده‌ی خویش است. ماجراهای اودیسئوس همگی وسوسه‌هایی خطرناک‌اند که نفس را از مسیر منطقی‌اش دور می‌کنند. اودیسئوس بارها و بارها به این ماجراها تن می‌سپارد، و همچون نوآموزی ناتوان از یادگیری آنها را مزمزه می‌کند ـ گهگاه چه بسا از سر کنجکاویِ احمقانه، یا به‌مثابه مقلدی که بی‌وقفه نقش‌های گوناگون را امتحان می‌کند. «لیکن آنجا که خطر است، منجی هم می‌بالد.»[۴]: آن دانشی که هویت او را شکل می‌بخشد و او را قادر به بقاء می‌کند، محتوای خود را از تجربه‌ی تنوع، حاشیه‌روی، فروپاشی کسب می‌کند؛ انسانِ نجات‌یافته و آگاه در عین حال کسی است که به بی‌باک‌ترین شکلْ خود را در معرض تهدیدِ مرگ قرار می‌دهد و بدین‌سان استحکام و نیروی لازم برای زیستن را می‌یابد. این همان رمز نهفته در پس تخاصمِ میان حماسه و اسطوره است: وجود نفس آدمی صرفاً در تضادِ خشک با حادثه و ماجرا خلاصه نمی‌شود، بلکه خود را به‌عنوان چیزی سخت و انعطاف‌ناپذیر صرفاً از طریق همان تضاد شکل می‌بخشد، و وحدت خویش را از طریق همان چندگانگی‌ای بازمی‌یابد که یکپارچگی ذاتیِ اسطورهْ نافیِ آن است.[۵]. اودیسئوس، همچون قهرمانانِ همه‌ی رمان‌های حقیقیِ ادوار بعدی، خود

4. Höhderlin, Patmos. Gesamtausgabe des Inselverlags. Texte nach zinkernagel. Leipzig o.] P. 230 *[Poems and Fragments*, trans. Michael Hamburger, Cambridge, 1980, P. 4630]

۵. مدارک و شواهد مستقیمی دال بر این تخاصم در ابتدای سرود وجود دارد. اودیسئوس متوجه می‌شود که چگونه زنان شب‌هنگام به نزد عشاق خویش می‌روند: «و او در دل خویش خشمگین بود، همچون ماده سگی شجاع که می‌کوشد از نوزادان بی‌دفاع خویش حمایت کند، آن‌هم با پارس

←

←

کردن و چنگ و دندان نشان‌دادن به غریبه. بدین‌سان اندیشه این اعمال پست و بی‌شرمانه شعله خشم و غضب را در دل اودیسئوس برانگیخت. او بر سینه خویش کوبید و با این عبارات دل خویش را سرزنش کرد: صبور باش، ای دل من در آن روزی که سیلکوپ‌های هیولاوش دوستان شجاع‌ام را وحشیانه دریدند، تو دردهایی به مراتب بدتر از این را تاب آوردی. ولیک آنها را به تنهایی تحمل کردی تا زمانی‌که هوش و زیرکی تو را به بیرون از آن غاری هدایت کرد که می‌پنداشتی در آنجا با مرگ رویاروی خواهی شد بدین‌سان او دل خویش را خطاب قرارداد و تپش آن درسینه‌اش را فرو نشاند. به زودی دلش مطیع وی شد و استوار ماند. لیک او در بسترش به این سو و آن سو می‌غلتید» (۱۴ و ۱۳ و ۲۰) نفسْ هنوز آنقدر شکل نیافته است که یک هویت را در وی محکم سازد. تأثیرات و نیروهای عاطفی او، شهامت و «دل» او هنوز به صورتی مستقل به وی واکنش نشان می‌دهد. در آغاز این اپیزود «kradie یا etor» (که در واقع کلماتی مترادف‌اند، ۲۲و۱۷) طغیان می‌کند، و اودیسئوس بر سینه‌ی خویش می‌کوبد یعنی دلش را سرزنش و خطاب می‌کند. دل وی می‌تپد، از این رو تن او علیه خواست و اراده‌اش واکنش نشان می‌دهد. در نتیجه خطاب و سخن او تمهیدی صرفاً صوری نیست (نظیر زمانی که دست یا پا در آثار اریپیدس مورد خطاب قرار می‌گیرند تا تشویق به حرکت شوند) بلکه دل به صورتی مستقل عمل می‌کند».

(Wilamowitz Moellendorff. *Die Heimkehr odysseus*. Berlin. 1927, p. 1890)

هیجان یا تاثر حسی با آن جانوری برابر شمرده می‌شود که آدمی ارباب او است: تشبیه ادبی ماده‌سگ به همان لایه‌ای از تجربه تعلق دارد که درآن استحاله‌ی همراهان اودیسئوس و مسخِ آنان به خوک رخ می‌دهد. سوژه که هنوز دوپاره و ناچار به استفاده از زور علیه طبیعتِ درون و برون خویش است، دل را با وادارساختن آن به صبورماندن «تنبیه» می‌کند، و همچنین با محروم‌ساختن آن از ارضای بی‌واسطه در زمان حال به خاطر دوراندیشی و نگاه به آینده. مشت‌کوبیدن بر سینه بعدها به نوعی ژست یا نشانه‌ی پیروزی بدل گشت، فرد پیروز بدین‌وسیله نشان می‌دهد که پیروزی او همواره با ظفریافتن بر طبیعتِ خودش بدست می‌آید. این دستاورد به عقل مبتنی بر صیانت نفس نسبت داده می‌شود.«... در آغاز راوی هنوز به دل عصیانگر خویش فکر می‌کند که تپش تند آن ادامه دارد؛ اما *metis* [*مکر و دوراندیشی*] برتر است، زیرا خود نیروی درونی دیگری است که موجب نجاتِ اودیسئوس می‌شود. فیلسوفان ادوار بعدی احتمالاً آ ن را به‌منزله‌ی *nous* [*عقل و شعور*] یا *logistikon* [*تعقل*] در تقابل با بخش‌های غیرمتفکر روان قرار می‌دادند.» (Wilamowitz, op. cit; 190) تا بیت شماره‌ی ۲۴ سخنی

را گم می‌کند تا خود را باز یابد؛ بیگانه‌شدن او از طبیعت در فرایندِ وانهادنِ خویش به طبیعت تحقق می‌یابد، طبیعتی که او در هریک از ماجراها و حوادثِ اودیسه آن را به چالش می‌کشد؛ و زمانی که او به‌مثابه داوری سرسخت و سازش‌ناپذیر به خانه بازمی‌گردد، همین طبیعت سازش‌ناپذیر که اینک زیر فرمانِ اوست، به‌صورتیِ طنزآمیز، پیروز می‌شود و با انتقام‌گرفتن، میراثِ همان قدرت‌هایی را تداوم می‌بخشد که اودیسئوس از چنگ‌شان گریخته بود. در مرحله‌ی هومری [یا حماسی]، هویت و اینهمانیِ نفس تا آن حد تابعی از امر غیراینهمان، و اسطوره‌های پراکنده و صورتبندی‌نشده، است که می‌باید خود را از همان اسطوره‌ها استنتاج کند. سازمان‌دهیِ درونیِ فردیت در قالبِ عنصر زمان هنوز چنان ضعیف است که وحدت حوادثْ وحدتی بیرونی باقی می‌ماند و زنجیره‌ی حوادث نیز همان تغییرات مکانیِ منظره و توالیِ مکان‌های مقدسِ رب‌النوع‌های محلی است که قهرمان توسط طوفان به آنها پرتاب می‌شود. در ادوار تاریخی بعدی، هرگاه که نفس چنین ضعفی را تجربه کرده باشد، یا وجود چنین ضعفی در خواننده پیش‌فرضِ روایت داستان باشد، توصیف و گزارشِ روایی زندگی تا حد توالی یا دنباله‌ای از حوادث تنزل می‌یابد. زمان تاریخی، در

←

از «نفس» ـــ autos ـــ به میان نمی‌ید، یعنی تا زمانی که سرکوبِ غریزه توسط عقل با موفقیت پایان یافته باشد. اگر انتخاب و ترتیب و توالی کلمات را دلیلی قطعی و نهایی بدانیم، آن «من» اینهمانی را که هومر از آن سخن می‌گوید می‌توان اساساً نتیجه و محصول نوعی از سلطه بر طبیعت درونی آدمی دانست. این نفس جدید پس از آنکه دلِ درونِ آن مورد عتاب قرار گرفته است در مقام یک شیء، یعنی بدن، از درون می‌لرزد. در هر حال کنارهم‌چیدنِ وجوهِ مختلفِ روان، که غالباً یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهند، از سوی ویلاموویتز، ظاهراً مؤید انسجام سست سوژه است، سوژه‌ای که جوهرش چیزی بیش از هماهنگی میان آن وجوه نیست.

قالب تصویر سفر دریایی، با تقلای بسیار و به نحوی برگشت‌پذیر، از مکان که همان طرح برگشت‌ناپذیرِ کل زمانِ اسطوره‌ای است، جدا می‌گردد.

قوه‌ای که به نفس اجازه می‌دهد حوادث و ماجراها را از سر بگذراند، و خود را بهِ قصد حفظِ خویش گم کند، همان مکر است. اودیسئوسِ دریانورد خدایان طبیعی را گول می‌زند، درست همانند مسافر متمدنی که در ادوار بعدی عاج را با تیله‌های شیشه‌ای مبادله می‌کند و وحشیان را فریب می‌دهد. البته اودیسئوس فقط گهگاه عملاً به‌منزله‌ی یک تاجر ظاهر می‌شود، یعنی فقط در مواقعی که هدایایِ ویژه‌ی مهمان‌نوازی مبادله می‌گردند. در حماسه‌ی هومری هدیه‌ی ویژه‌ی مهمان‌نوازی چیزی است مابین مبادله و قربانی. همچون مراسم قربانی، غایت و نیت نهفته در هدیه پرداختِ بهای خونی است که به‌ناحق ریخته شده است ــ چه خونِ فرد بیگانه و چه خونِ ساکنانِ بومیِ شکست‌خورده به دست راهزنان دریایی ــ و همچنین بازنماییِ تایید پیمان صلح. امّا هدیه‌دادن به میزبان در عین حال از قبل خبر از اصل هم‌ارزی می‌دهد: میزبان به صورتی واقعی یا نمادین ارزشی برابر و هم‌ارز با تلاش و زحمت خویش دریافت می‌کند؛ مهمان نیز توشه‌ی لازم برای ادامه‌ی راهِ خویش به دست می‌آورد که در اصل ابزار لازم برای رسیدنِ او به خانه است. حتی اگر میزبان هیچ هدیه‌ی مستقیمی برای کمک‌هایش دریافت نکند، می‌تواند روی همین نوع مهمان‌نوازی برای خویش یا اقوام‌اش حساب کند: هدیه‌ی ویژه‌ی مهمان‌نوازی در مقام نوعی قربانی که به خدایانِ حاکم بر عناصرِ طبیعی اهدا می‌شود، در عین حال نوعی بیمه‌ی ابتدایی و ناکامل در برابر خشم آنهاست. سفرهای دریاییِ گسترده اما خطرناکِ یونانیان اولیهٔ زمینه و دلیل عملیِ رواجِ این رسم بود. حتی پوزیدئون [خدای دریا]، دشمن اصلیِ اودیسئوس در میان

خدایان و نیروهای طبیعی، خود بر اساس مفهوم هم‌ارزی فکر می‌کند و در نتیجه مدام شکایت از آن دارد که اودیسئوس در مراحل گوناگون سفرش هدایایی بیش از سهم کاملِ خود از غنایمِ تروا دریافت می‌کند ـ البته اگر پوزیدئون اجازه‌ی حملِ آزادانه‌ی آنها را به او داده بود. اما در حماسه‌ی هومر ردپای این نوعِ عقلانی‌کردن را می‌توان تا خودِ مراسم قربانی دنبال کرد. مراسم قربانی‌کردنِ شمار خاصی از جانوران به قصد تضمینِ لطفِ خدایانی خاص صورت می‌پذیرد. اگر مبادله مبینِ دنیوی‌شدنِ مراسم قربانی است، پس خودِ این مراسم، همچون طرح جادوییِ مبادله‌ی عقلانی، به‌مثابه ترفندی بشری ظاهر می‌شود که هدف‌اش مهارکردنِ خدایان است، خدایانی که دقیقاً توسط همان نظامی که برای ستایش‌شان ایجاد شده سرنگون می‌گردند.[6]

۶. در تقابل با تفسیر ماتریالیستی نیچه، رابطه‌ی میان مراسم قربانی و مبادله توسط کلاگز تماماً بر حسب جادو توضیح و تبیین می‌شود. «ضرورت عامِ قربانی‌کردنْ صاف و ساده به همه افراد مربوط می‌شود، زیرا هر کسی، چنانکه دیدیم، سهم خود را از حیات و همه‌ی مواهب آن فقط از طریق مبادله‌ی مستمر هدایا دریافت می‌کند. لیکن این امر معادل نوعی مبادله‌ی اجناس به مفهومِ رایج کلمه نیست که خود نیز در آغاز توسط ایده‌ی قربانی مشروعیت یافت، بلکه نوعی مبادله‌ی سیالات یا ذوات از طریق تسلیم‌کردنِ روح خویش به حیات جهان است که تکیه‌گاه و منبع تغذیه همه چیز است.»
(ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1932, Vol. 111. pt.2p. 1409).
با این حال، خصلت دوگانه‌ی مراسم قربانی ـ تسلیم جادوییِ نفس فردی به جمع (به هر شکل) و صیانت نفس به یاری تکنولوژیِ این جادو ـ متضمن نوعی تناقض عینی است که رشد بیشتر عنصر عقلانی در مراسم قربانی را ضروری می‌سازد. تحت حاکمیت مستمرِ جادو، عقلانیت ـ به‌منزله‌ی رفتار فردی که قربانی می‌کند ـ به مکر بدل می‌شود. خود کلاگز، این مدافعِ پراشتیاقِ اسطوره و مراسم قربانی، متوجه این تناقض شد، و خود را موظف دانست حتی در چارچوب دیدگاهی خوشبینانه نسبت به طبیعتِ مخلوق خدا، میان ارتباط اصیل و دروغین با طبیعت تمایز قائل شود، اما او نتوانست از خود تفکر اسطوره‌ای هیچ‌گونه اصلی برای مقابله با توهم تسلط جادویی بر طبیعت

سویه‌ی فریب و نیرنگِ نهفته در مراسم قربانیْ الگوی اولیه‌ی مکر اودیسئوس است؛ درست همانطور که بسیاری از ترفندهای اودیسئوس، به تعبیری، در پس‌زمینه‌ی قربانی‌کردن برای خدایانِ طبیعی تحقق می‌یابند.[۷] این خدایان نه فقط توسط قهرمان بلکه همچنین توسط خدایان خورشیدی گول می‌خورند. متحدان اُلمپی اودیسئوس از اقامتِ پوزیدئون نزد اتیوپیایی‌ها، یعنی مردمانی بدوی که هنوز او را می‌پرستند و برای‌اش قربانی‌های خونین می‌کنند، سود می‌جویند تا اودیسئوس را امن و امان به مقصد رسانند. حتی آن قربانی‌ای که پوزیدئون با لذتْ پذیرای‌اش می‌شود از قبل متضمنِ نیرنگ است: محدودساختنِ خدای بی‌شکلِ دریاها به منطقه‌ای خاص، یا قلمروی قدسی، در عین حال قدرت او را نیز محدود می‌کند؛ و پوزیدئون نیز به منظور پرکردن شکمِ خویش از گاوهای قربانی‌شده توسط مردمانِ اتیوپی، می‌باید از فروریختنِ خشم خویش بر سر اودیسئوس صرف‌نظر کند. همه‌ی قربانی کردن‌ها، به لطف برنامه‌ریزیِ عمدیِ آدمیانْ همان خدایی را گول می‌زنند که این قربانی‌ها نثارش می‌شوند: این قربانی‌ها او را تابع الویتِ اهداف بشری ساخته، قدرت‌اش را

←

استنتاج کند، زیرا همین توهم به‌واقع ماهیت اسطوره را بر می‌سازد: «زمانی که پادشاه خدایان به هنگام جلوس بر تخت شاهی به اجبار سوگند می‌خورد که از این پس وی خورشید را به تابیدن و زمین را به بارورشدن واخواهد داشت، ما دیگر نه صرفاً با یک باور باستانی (پاگان) بلکه با یک خرافه‌باستانی سروکار داریم» (klages,op cit,p, 1408)

۷. این واقعیت که در آثار هومر قربانی‌کردن انسان عملاً رخ نمی‌دهد با این امر خواناست. گرایش تمدن‌ساز حماسه‌ی هومری در انتخاب رخدادها نمایان می‌شود: «به جز یک مورد استثنائی.... هم ایلیاد وهم اودیسه به طور کامل از امر شوم قربانی کردن انسان می‌دانید»

(Gilbert Murray, The Rise of the Greek Epic, Oxford, 1911, p, 150)

مضمحل می‌کنند؛ و فریب‌دادنِ خدا به نرمی به درون همان فریبی می‌لغزد که کشیش‌هایِ بی‌اعتقادْ علیه جماعت مؤمنِ اعمال می‌کنند. کیش و آیینْ منشاء مکر است. اودیسئوس در آنِ واحد به‌منزله‌ی قربانی و کشیش عمل می‌کند. او، با محاسبه‌ی خطری که در مقام قربانی متحمل می‌شود قادر می‌گردد همان قدرتی را نفی کند که او را با این خطر مواجه می‌سازد. او با این معاملهٔ حیاتی را که به قمار گذارده بود، احیاء و بازخرید می‌کند. اما فریب، مکر و عقلانیت صرفاً نقطه‌ی مقابل آیین باستانیِ قربانی نیستند. آنچه از طریق و به‌میانجیِ اودیسئوس تا مرتبه‌ی خودآگاهی ارتقاء می‌یابد فقط وجه یا سویه‌ی فریب‌کاریِ نهفته در آیین قربانی است ـ سویه‌ای که احتمالاً ژرف‌ترین بنیانِ خصلت موهومِ اسطوره است. آگاهی به اینکه برقراریِ ارتباطِ نمادین با رب‌النوع از طریق مراسم قربانی امری غیرواقعی است به احتمال قوی یکی از کهن‌ترین تجاربِ بشری است. خصلت بازنماییِ نهفته در قربانی، که نوعی خردستیزیِ باب روزْ آن را بزرگ می‌شمارد، از الوهیت‌یافتنِ خود قربانی جداشدنی نیست و همچنین از توجیهات فریب‌کارانه‌ی کشیشان در مورد قتل به‌یاریِ خداگونه‌انگاشتنِ موردِ برگزیده برای قربانی. عنصر یا رگه‌ای از این فریب، که انسانی مردنی را به مرتبه‌ی حامل جوهرِ الهی ارتقاء می‌بخشد، همواره در«منِ» بشری (ego) قابل ردیابی بوده است ــ «من»ی که وجودِ خویش را مدیونِ قربانی‌کردنِ لحظه‌ی حال در پای آینده است. جوهر این «من» نیز همان اندازه موهوم است که فناناپذیری فردِ سلاخی‌شده. بی‌دلیل نبود که بسیاری اودیسئوس را یک رب‌النوع می‌پنداشتند.

تا آن زمان که افرادْ قربانی می‌شوند، و تا وقتی که قربانی‌کردن متضمنِ تضادِ میان جمع و فرد باشد، فریب و نیرنگ به نحو عینی در آیین قربانی نهفته

خواهد بود. اگر اعتقاد به بازنمایی به میانجی قربانی، نتیجه‌ی یادآوریِ خصلتِ غیربنیادین نفس و ظهور آن از خلال تاریخ سلطه است، در عین حال این اعتقاد در پیوند با نفسِ کاملاً رشدیافته، به باوری دروغین بدل می‌گردد: نفس دقیقاً همان انسانی است که دیگر از قدرت جادوییِ بازنمایی نصیبی ندارد. برساختنِ نفس همان رابطه‌ی پرافت و خیز با طبیعت را از هم می‌گسلد که قربانی‌کردنِ نفس بناست آن را بر قرار سازد. قربانی‌کردن در حکم نوعی احیاءِ گذشته است که توسط شرایط واقعی و تاریخیِ تحققاش به وعده‌ای دروغین بدل می‌گردد. تکریم و اعتقاد به آیین قربانی احتمالاً خودْ نوعی الگوی رفتاری است که به بندگان حقنه شده است و توسط آن بندگانْ ستمی را که بر خودشان روا گشته بود تکرار می‌کنند تا بتوانند آن را تاب آورند. قربانی درمقام احیاء و اعاده به‌میانجی بازنمایی، ارتباط بی‌واسطه را مجدداً برقرار نمی‌سازد، ارتباطی که به‌زعم اسطوره‌سازانِ امروزی صرفاً وقفه‌ای در آن افتاده بود. برعکس، نهاد قربانیْ خود علامتِ یک فاجعه‌ی تاریخی است، نوعی کنش قهرآمیز که به‌یکسان بر آدمیان و طبیعت اعمال می‌شود. مکر چیزی نیست مگر بسط و تداوم ذهنیِ کذب عینیِ آیین قربانی که مکر آن را پشت سر می‌نهد. آن کذب نمی‌توانسته همواره فقط کذب بوده باشد. قربانی‌ها در مرحله‌ای از پیش‌تاریخ[۸]

---

۸ اما نه در قدیمی‌ترین مراحل: «رسم قربانی‌کردنِ انسان... در میان اقوام بربر و نیمه‌متمدن رایج‌تر است تا در میان وحشیان اصیل، و عموماً در پایین‌ترین سطوح فرهنگ چنین رسمی اصلاً مشهود نیست. چنین مشاهده شده است که در میان برخی اقوام این رسم با گذشت زمان فزونی یافته است» [مثلاً در جزایره سوسایتی در منطقه‌ی پولینزی، در هندوستان، و در میان آزتک‌ها]. «ونیوودرد در مورد آفریقایی‌ها بر این نظر است که هر چه قوم و ملت قوی‌تر باشد کنش قربانی نیز معنا و اهمیت بیشتری می‌یابد.»
(Eduard Westermarch, Ürsprung und Entwicklung der Moral- Begriffe, Leipzig, 1913, Vol. I, p. 363)

شاید واجد نوعی عقلانیت خونین بوده‌اند که حتی در آن دوره به سختی می‌شد آن را از حرص به برتری و کسب امتیاز جدا ساخت. نظریه‌ی غالب در مورد آیین قربانی در حال حاضر، ردِ آن را تا ایده‌ی پیکر جمعی یا همان قبیله دنبال می‌کند، پیکری که خونِ اعضای قربانی‌شده بناست همچون نیرویی به درون آن سرازیر شود. اگر چه توتمیسم حتی در زمانه‌ی خود در حکم ایدئولوژی بود، با این حال توتمیسم وجه مشخصه‌ی وضعیتی واقعی است که در آن عقلِ مسلط نیازمندِ آیین قربانی است. این همان وضعیت نقصان و کمبود باستانی است که در آن به‌سختی می‌توان قربانی‌کردنِ انسان را از آدمخواری تمیز داد. در برخی مواقع، جمع، به محض آنکه شمار اعضای‌اش به سطح معینی برسد، فقط با خوردن گوشت انسان می‌تواند بقاءِ خود را تضمین کند؛ شاید برای برخی گروه‌های قومی یا اجتماعی، لذتْ به نحوی با آدمخواری گره خورده بود، گرهی که امروز فقط بیزاری از خوردنِ گوشت انسان گواه آن است. برخی از آیین‌ها و رسوم اعصار بعدی همچون ver sacrum، که به واسطه‌ی آنها به هنگام قحطیْ کل یک گروه سنی از مردانِ جوان با برپایی مراسمی تبعید می‌شدند، حاملِ آثار و نشانه‌های روشنی از این عقلانیتِ وحشی و مبدل‌اند. آن عقلانیت می‌بایست مدت‌ها پیش از ظهور ادیان اسطوره‌ایِ مردمی، موهوم‌بودنِ خویش را آشکار کرده باشد؛ زمانی که شکارِ منظم و برنامه‌ریزی‌شده تدریجاً صید کافی برای قبیله فراهم آورد و خوردنِ دیگر اعضای قبیله را به امری زائد بدل ساخت، این جادوگرانِ قبیله بودند که شکارچیان و دام‌گذارانِ زیرک را گول زدند و این باور را به آنها القاء کردند که آدمیان هنوز هم باید خورده

شوند.[۹] تفسیر جمعیِ جادو از آیین قربانی، که عقلانیت قربانی را کلا انکار می‌کند، به‌واقع همان عقلانی‌کردنِ آن است؛ اما این فرضِ سرراستِ تفکرِ برخوردار از روشنگری که آنچه امروز ایدئولوژی است ممکن است زمانی حقیقت بوده باشد، فرضی بس ساده‌لوحانه است:[۱۰] آخرین و جدیدترین

---

۹. در میان اقوام آدمخوار نظیر اقوام آفریقائی غربی «نه جوانان و نه زنان.... اجازه نداشتند این غذای نادر و ویژه را تناول کنند.»

(Westermarck, *op. cit.*, Leipzig, 1909, Vol. II, p. 459)

۱۰. از نظر ویلاموویتز nus به شدت در تقابل با logos است (Glaube der Hellenen, berlin, 1900,vol, pp. 41ff.) از دید او، اسطوره « حکایتی است که برای خود بازگویی می‌کنیم،» نوعی افسانه‌ی پریان، نوعی دروغ، ولی همچنین، بدون هیچ تمایزی از موارد قبلی، همان حقیقت اعلا و اثبات‌ناپذیرِ مورد نظر افلاطون. اگر چه ویلاموویتز به سرشت موهوم اساطیر واقف است، لیکن آنها را با شعر برابر می‌شمارد. به بیان دیگر، او پیش از هر چیز آنها را در قلمرو زبان دلالت‌گر می‌جوید، زبانی که از قبل به صورت عینی در تضاد با قصد و نیت‌اش قرارگرفته است و می‌کوشد درمقام شعر بر آن فایق آید: اسطوره بدواً معادل گفتار کلامی است؛ کلمات نسبت به محتوا بی‌تفاوت‌اند.» (همانجا). او با عینی و جوهری‌ساختنِ این مفهومِ متأخر از اسطوره و به یاری پیش‌فرضِ این مفهوم که عقلْ آنتی‌تزِ بدیهی اسطوره است، جدایی قاطعِ اسطوره‌پردازی از دین را نتیجه می‌گیرد ـ و به طور ضمنی دیدگاه باخوفن را، حتی بدون ذکر نام مدافع آن، به‌منزله‌ی نظریه‌ی باب روز مسخره و رد می‌کند (همانجا،ص ۵۰). در دیدگاه ویلاموویتز، اسطوره در قیاس با دین مرحله‌ی جوان‌تر و نه کهن‌تر محسوب می‌شود: «من می‌کوشم روند تحول، دگرگونی‌ها و انتقال از ایمان به اسطوره را دنبال کنم» (همانجا، ص۱). علاقه‌ی لجوجانه‌ی این محققِ فرهنگ هلنی به تعریف و مجزاساختنِ موضوعات، مانع از آن می‌شود تا وی به دیالکتیک اسطوره، دین، و روشنگری بصیرت یابد: «من قادر به فهم زبان‌هایی نیستم که کلماتِ مدروزِ امروزی نظیر «تابو» و «توتم» و «مانا» از آنها اخذ می‌شوند، لیکن باقی‌ماندن در حیطه‌ی فرهنگ یونانی را جایز می‌شمارم و فکر می‌کنم درست‌تر آن است که امور یونانی را به شیوه‌ای مناسب و درخورِ یونانیان بررسی کنیم» (همانجا ص ۸۰). حال چگونه می‌توان از این طریق مستقیماً چنین اظهار نظر کرد که «هسته یا بذر الوهیتِ افلاطونی از قبل در کهن‌ترین لایه‌های فرهنگ هلنی حضور داشته است»، و این نظر را با دیدگاه تاریخیِ کیرشهوف

←

ایدئولوژی‌ها صرفاً روایتی از کهن‌ترین ایدئولوژی‌هایی‌اند که مدت‌ها پیش از ایدئولوژی‌هایی که تا به امروز شناخته‌شده‌اند، ظهور کرده‌اند، درست همانگونه که رشد و تحول جامعه‌ی طبقاتی موجبِ افشایِ ایدئولوژی‌هایی گردید که پیش‌تر مشروع تلقی می‌شدند. خردستیزی آیین قربانی که غالباً بدان اشاره می‌شود، فقط منعکس‌کننده‌ی این واقعیت است که عمل قربانی‌کردن بیش از ضرورتِ عقلانیِ خاصِ آن دوام آورد ــ ضرورتی که جای خود را به توجیهات و منافع خاص بخشید. همین شکاف میان وجوه عقلانی و غیرعقلانیِ آیین قربانی است که دستاویزی برای مکر فراهم آورْد. هرگونه اسطوره‌زدایی همواره شکل کشفِ مقاومت‌ناپذیرِ بیهودگی و زائدبودنِ قربانی را به خود می‌گیرد.

اگرچه اصل قربانی به‌واسطه‌ی عقل‌ستیزی‌اش به امری گذرا بدل شد، لیکن این اصل به لطف عقلانیت‌اش دوام آورد. این عقلانیتْ دگرگون گشته است، اما ناپدید نشده است. نفسْ خود را از منحل‌شدن در طبیعتِ کور نجات می‌بخشد،

→

و سپس ویلاموویتز هماهنگ ساخت که کهن‌ترین هسته‌ی مرکزیِ کتاب *اودیسه* را دقیقاً به برخوردهای اسطوره‌ای nostos نسبت می‌دهد. این نکته‌ای است که در تیرگی باقی می‌ماند، درست همانطور که در اندیشه‌ی ویلاموویتز مفهوم مرکزیِ اسطورهْ فاقد هر گونه شرح و بیان فلسفیِ مکفی است. با این حال مقامت او در برابر آن نوع خردستیزی که اسطوره را امری شکوهمند جلو می‌دهد، و تاکید او بر کذب اساطیر، بی‌تردید حاوی بصیرت است؛ بی‌میلی و کراهت او نسبت به تفکر بدوی و ماقبل تاریخ به روشنی هر چه بیشتر بر تنشی تأکید می‌گذارد که همواره میان حقیقت و کلمه‌یْ فریبکار وجود داشته است. عنصری که ویلاموویتز اسطوره‌های ادوار بعدی را به خاطرش سرزنش می‌کند، یعنی ساخت و پرداختِ مصنوعی و دلبخواهی مسلماً از قبل در کهن‌ترین نمونه‌های آنها حضور داشته است، آن‌هم به لطف جایگزینِ جعلیِ آیین قربانی. این خصلتِ فریبکارانه و جعلی با همان الوهیت افلاطونی مرتبط است که ویلاموویتز ردِ آن را تا هلنیسم کهن دنبال می‌کند.

طبیعتی که مطالباتِ خود را پیوسته از طریق آیین قربانی تکرار می‌کند. لیکن نفس هنوز مقید به بافتِ طبیعت باقی می‌ماند، جایی که هر موجود زنده می‌کوشد بر دیگری غلبه کند. چانه‌زدن و بازکردن راهِ خود به بیرون از آیین قربانی به یاری عقلانیتِ مبتنی بر صیانت نفس همان قدر شکلی از مبادله است که خودِ آیین قربانی. آن نفسِ اینهمان و پایداری که از دل چیرگی بر آیین قربانی برمی‌خیزد، خود محصولِ آیین قربانیِ سخت و سنگ‌شده‌ای است که به لطف آن آدمی با قراردادنِ آگاهی خویش در تقابل با بافت طبیعت، به خود می‌بالد. این نکته را می‌توان در یکی از اسطوره‌های مشهورِ اروپای شمالی مشاهده کرد که بر اساس آن [خدایی بنام] اودین در مقام قربانی‌ای برای خویش از درخت حلق‌آویز شد، و همچنین در این نظر کلاگز که هر قربانیْ قربانیِ خدا برای خدا است، نظری که هنوز هم در مسیح‌شناسی، این لباس توحیدی‌ای که اسطوره به تن کرده است، نمایان است.[۱۱] اما تفاوت اصلی در این نکته نهفته است که، آن لایه‌ای از اسطوره‌پردازی که در آن، نفسْ خود را در مقام نوعی قربانی در پای خویش متجلی می‌سازد، بیش از آنکه گویای درک اولیه‌ی ادیانِ مردمی باشد، مبینِ جذبِ اسطوره به درون تمدن است. در تاریخِ جامعه‌ی طبقاتی، خصومتِ نفس با آیین قربانی متضمنِ شکلی از قربانی‌کردنِ نفس بود، زیرا بهای این خصومتْ نفی و انکار طبیعتِ نهفته در آدمی به خاطر کسب سلطه بر طبیعتِ غیربشری و دیگر ابنای بشر بود. خودِ این انکار، یعنی هسته‌ی اصلی هرگونه عقلانیتِ تمدن‌ساز، در حکم بذر عدم‌عقلانیت اسطوره‌ایِ بالنده است: اما با نفی و انکارِ طبیعتِ نهفته در انسان، نه فقط *غایتِ* (Telos) تسلط بیرونی بر طبیعت بلکه

---

۱۱. مفهوم مسیحیت به‌مثابه یک دین مشرکِ مبتنی بر قربانی اساساً" مأخوذ از کتاب *Geretteter Christus* (*مسیحِ نجات‌یافته* به قلم ویرنر هیمگن Potsfam, 1928) است.

غایت زندگیِ خود آدمیْ مخدوش و تیره‌وتار می‌شود. به محض آنکه آدمی این آگاهی‌اش را که خود بخشی از طبیعت است به‌دورافکند، همه‌ی اهدافی که برای وصولِ آنها خود را زنده نگه می‌دارد ــ پیشرفت اجتماعی، تقویت تمامیِ قوای مادی و معنوی، حتی خودآگاهی ــ خنثی می‌شوند. حاکمیتِ وسیله به عنوان هدف، که تحت نظام سرمایه‌داریِ پسین مترادف جنونِ آشکار است، از قبل در پیش‌تاریخِ ذهنیت محسوس است. سلطه‌ی آدمی بر خویش، که بنیادِ نفس اوست، عملاً همیشه متضمن نابودیِ آن سوژه‌ای است که این سلطه در خدمت او اعمال می‌شود؛ زیرا آن جوهری که زیر سلطه می‌رود و سرکوب می‌شود، جوهری که به لطف صیانت نفس تجزیه می‌گردد، چیزی نیست جز همان پدیده‌ی زنده‌ای که دستاوردهای صیانت نفس صرفاً به‌مثابه کارکردهای آن تعریف و تعیین می‌شود: به بیان دیگر، این صیانت نفس دقیقاً همان چیزی را که باید حفظ شود، نابود می‌کند. سرشت ضدعقلِ سرمایه‌داریِ توتالیتر، که تکنیک آن در ارضای نیازها، نیازهایی که در شکل شی‌شده‌شان توسط سلطه تعیّن می‌یابند، ارضای این نیازها را ناممکن ساخته است، در جهت انقراض نوع بشر حرکت می‌کند ــ این سرشت ضدعقلانی به صورت نمونه‌ای قبلی در همان قهرمانی نمایان می‌شود که با قربانی‌کردنِ خویش از آیین قربانی می‌گریزد. تاریخ تمدن همان تاریخ درونی‌کردنِ قربانی است ــ به بیان دیگر: تاریخ کف‌ِنفس. هر آن کسی که کف‌ِنفس می‌کند از زندگی خویش چیزی بیش از آنچه به او پس داده می‌شود می‌بخشد، چیزی بیش از آن زندگی‌ای که او صیانت‌اش می‌کند. این فرآیند در چارچوبِ جامعه‌ی کاذب بسط می‌یابد و شکوفا می‌شود. در چنین جامعه‌ای هر کسی همان فردِ زیادی و همواره مغبون است، اما حکم جامعه آن است که انسانی که می‌کوشد از [نظام] مبادله‌ی کلی،

نابرابر، و ناعادلانه رها شود، و به عوضِ طرد کلیتِ نقصان‌نیافته [زندگی] بلافاصله آن را در آغوش گیرد، به همین سبب همه چیز را از دست خواهد داد ــ حتی آن پس‌مانده‌های حقیری از خویشتن که صیانت نفس پیش پای‌اش می‌اندازد. همه‌ی قربانی‌کردن‌هایِ زائد ضرروری‌اند: علیه خودِ قربانی. حتی اودیسئوس نیز یک قربانی است، فرد یا نفسی که پیوسته تکانه‌های خویش را سرکوب می‌کند،[۱۲] و بدین‌سان زندگی‌اش را از کف می‌دهد، زندگی‌ای که آن را

۱۲. برای مثال، به هنگامی که او از کشتنِ آنیِ پولی‌فموس سرباز می‌زند(۹،۳۰۲)، یا هنگامی که برای فاش‌ساختنِ هویت‌اش رفتار بدِ آنتینوس نسبت به خویش را تاب می‌آورد (۱۷،۴۶۰). همچنین مقایسه کنید با اپیزود مربوط به بادها (۱۰،۵۰) و پیشگویی تیرسیاس در نخستین سفر به جهان زیرین (۱۱،۱۰۵) که موجب می‌شود تا امر بازگشت به خانه به بازداری و مهار دل وابسته شود. البته خویشتن‌داری اودیسئوس نه کنشی قاطع بلکه نوعی توقف موقتیِ کنش است؛ او معمولاً انتقام‌های خویش را به تاخیر می‌اندازد تا بعداً، به نحوی بس کامل‌تر، عملی کند: شکیباییِ وی در حکم همان صیانت و بقای نفس است. رفتار او هنوز تا حدی آشکارا نشانگرِ چیزی همانند قصد و میل طبیعی است، چیزی که بعداً در پس کف‌نفسِ مطلق پنهان می‌گردد، تا از این طریق به هیئت خشونتی مقاومت‌ناپذیر ظاهر شود که هر چیز طبیعی را به انقیاد می‌کشد. این انقیاد (Subjection) با انتقال‌یافتن به درونِ سوژه و رها گشتن از قید محتوا و مضمونِ اسطوره‌ای‌اش به امری «عینی» (objective) بدل می‌گردد، این انقیاد که در برابر تمامی اهداف خاص و فردیِ بشری پدیده‌ای مستقل و خودکفا است، به قانون عقلانیِ عام یا کلی بدل می‌گردد. انتقام‌گیری، از قبل درمتن صبر اودیسئوس، و یقیناً پس از قتل‌عامِ همه‌ی خواستگاران، به رویه‌ی قانونی تبدیل می‌شود: تحقق غاییِ اجبار اسطوره‌ای به ابزار عینیِ سلطه بدل می‌شود. قانون یا عدالت همان انتقام مهارشده‌ای است که می‌تواند کفّ نفس کند. ولی از آنجا که این «صبرِ» قانونی بر مبنای چیزی خارج از خود (یعنی دلتنگی برای زادگاه) شکل می‌یابد، پس واجد خصوصیاتی بشری ــ و حتی رگه‌هایی از اعتماد ــ می‌شود که جملگی به چیزی ورای آن انتقامِ به‌تأخیرافتاده اشاره می‌کنند. اما در جامعه‌ی بورژواییِ تماماً توسعه‌یافته، هر دو احساسِ فوق باطل می‌شوند: همراه با اندیشه‌ی انتقام، حسِ دلتنگی و تمنا نیز حرام (taboo) شمرده می‌شود ــ و البته بدین‌طریق حس انتقام را بر تخت می‌نشاند، آن‌هم به میانجیِ انتقام نفس از خویش.

نجات می‌دهد فقط برای آنکه به‌مثابه طریق سردرگمی و خطا به یادش آورد. با این حال او همچنین نوعی قربانی برای لغو و امحای آیین قربانی است. خویشتن‌داری و کف‌نفسِ اربابانه‌ی او، در مقام مبارزه با اسطوره، معرفِ جامعه‌ای است که دیگر نیازی به انکار نفس و سلطه ندارد، جامعه‌ای که بر خود استیلا می‌یابد لیکن نه به قصد اِعمال زور بر خود و دیگران، بلکه برای تحقق صلح و آشتی.

دگردیسیِ مورد قربانی به ذهنیت، تحت نشانه‌ی همان مکری رخ می‌دهد که همواره سهمی در آیین قربانی داشته است. در کذب متعلّق به مکر، فریبِ نهفته در ذات قربانی به عنصری از شخصیت بدل می‌شود؛ این کذب به مثله‌کردنِ «فرد دغل‌باز» (Verschlagene) بدل می‌شود، فردی که هنوز نگاه هراس‌زده‌اش را از زیر ضرباتی (Schlage) می‌دزدد که صیانت نفس بر او وارد آورده است. این نگاه جلوه‌ای از رابطه‌ی میان ذهن و قدرت جسمانی است. حامل یا مَرکب ذهن، یعنی همان فرمانده، که اودیسئوس مکار تقریباً همواره در هیئت او تصویر می‌شود، علی‌رغم همه‌ی اخبار و احادیثِ مربوط به اعمال قهرمانیِ وی، همیشه به لحاظ جسمانی ضعیف‌تر از قدرتهای بدوی‌ای است که او باید برای زنده‌ماندن با آنها دست و پنجه نرم کند. مقاطعی از داستان که در آنها نفسِ قدرت جسمانیِ قهرمان ماجراجو توصیف و ستایش می‌شود، نظیر نبرد با ایروس، پادشاه گدایان، که از سوی خواستگاران حمایت می‌شد، یا خم‌کردنِ کمان بزرگ، نوعاً اعمال ورزشی‌اند. صیانت نفس و نیروی جسمانی از هم منفصل شده‌اند: دستاوردها و توانایی‌های ورزشیِ اودیسئوس درواقع دستاوردهای جنتلمنی‌اند که، فارغ از دغدغه‌های روزمره، می‌تواند در مقام ارباب و آقای خویش، خود را وقفِ تمرین و تربیت سازد. نیرو و توانی که از صیانت نفس

جدا شده دقیقاً در خدمت صیانت نفس است: اودیسئوس به هنگام مبارزه با گدای بی‌رمق، بی‌انضباط و پرخور، یا به هنگام مبارزه با تنبلان عاطل و بی‌کار، به صورتی نمادین همان ضربه‌ای را بر آدم‌های خانه‌نشین وارد می‌کند که طبقه‌ی سازمان‌یافته‌ی زمین‌داران از مدت‌ها پیش در واقعیت بر آنها روا داشته است، و بدین‌سان اودیسئوس نجیب‌زادگی و اشرافیتِ خود را اثبات می‌کند. لیکن همو در مواجهه با قدرت‌های ازلی که نه رام و اهلی‌اند و نه به واسطه‌ی تنبلیْ از رمق افتاده‌اند، کار را بر خود دشوار می‌یابد. او هرگز نمی‌توانـد درگیـرِ نبرد جسمانی با نیروهای اسطوره‌ایِ عجیب و غریبی شود که هنوز بر جا مانده‌اند، اما او ناچار است مراسم قربانی‌ای را که مکرراً گرفتارِ آن می‌شود، به‌منزله‌ی واقعیتی موجود بپذیرد: او توانایی نقضِ آن را ندارد. در عوض، اودیسئوس مراسم قربانی را به یکی از پیش‌شرط‌های صوریِ تصمیم‌گیریِ عقلانیِ خویش بدل می‌کند، این تصمیم همواره در چارچوب آن حکم یا داوری کهن اتخاذ می‌شود که مبنای وضعیتِ قربانی‌کردن است. این واقعیت که آیین کهن قربانیْ خود در این فاصله به امری ضدعقلانی بدل شده است، از دید زیرکیِ طرفِ ضعیف‌ترْ مبیّن بلاهتِ آیین و مناسک است. آیینْ پذیرفته باقی می‌ماند و نصّ آن دقیقاً رعایت می‌شود. لیکن اکنون این حکمِ بی‌معنی شدهْ خودْ ناقض خویش است زیرا شرایط اجرای‌اش پیوسته راه را برای طفره‌رفتن هموار می‌سازد. همان ذهنی که طبیعت را به سلطه می‌کشد مکرراً برتریِ طبیعت در مبارزه‌ی رقابت‌آمیز [با آدمی] را اثبات می‌کند. کل روشنگریِ بورژواییْ متفق‌القولْ خواهانِ هوشیاری، احترام‌گذاشتن به امور واقع و ارزیابی صحیح از نسبت نیروهاست. آرزو مجاز نیست پدرِ تفکر باشد. امّا به همین دلیل است که هرگونه قدرتی در جامعه‌ی طبقاتی گرفتارِ خوره‌ی آگاهی به عجزش در برابر طبیعت جسمانی و جانشین

اجتماعیِ آن، یعنی بسیاران، است. فقط تطبیق و سازگاریِ آگاهانه و حساب‌شده با طبیعت است که طبیعت را مطیع و منقاد موجوداتِ جسماً ضعیف‌تر می‌سازد. آن عقلی (ratio) که مایمسیس [محاکمات یا تقلید] را سرکوب می‌کند، صرفاً نقطه‌ی مقابل آن نیست. این عقلْ خود همان مایمسیس است: تقلیدِ مرگ. آن روح ذهنی که جان‌بخشیدن به طبیعت را منحل می‌سازد فقط به شرطی می‌تواند بر طبیعتی بی‌جان‌شده حاکم شود که به نوبه خود از جمود و سختیِ آن تقلید کند و خود را درمقام روحی جان‌گرا منحل سازد. تقلید فقط آنگاه خادمِ سلطه می‌گردد که حتی خودِ آدمی نیز در چشم آدمیْ انسان‌شکل شود. الگوی مکر و زیرکی اودیسئوس همین سلطه بر طبیعت به یاری چنین سازگاری و تطبیقی است. اصل توهم‌زداییِ بورژوایی، یا طرح و شمای بیرونیِ درونی‌ساختنِ آیین قربانی، از قبل در ارزیابی نسبت یا میزانِ (ratio) نیروها حضور دارد، ارزیابی‌ای که از پیش شکست را می‌پذیرد و بقای آدمی را عملاً وابسته به مرگ می‌کند. فرد زیرک و تیزهوش فقط به بهای رؤیایِ خویش زنده می‌ماند، رؤیایی که آدمی با فروپاشیِ جادوی خویش به‌همراه جادوی نیروهای بیرون از خودش، آن را وامی‌نهد. او هرگز نمی‌تواند مالکِ کل باشد، همیشه باید منتظر بماند، صبور باشد و کف‌نفس کند؛ اجازه ندارد طعم نیلوفرآبی (lotus) را بچشد یا گوسفندانِ هیپریون، خدای خورشید، را بخورد، و زمانی که کشتی خویش را از میان صخره‌ها هدایت می‌کند باید در محاسبات خویش مرگِ همراهانی را لحاظ کند که توسط سیلاب ربوده و بلعیده می‌شوند. از میان موانع می‌خزد و به راه خویش ادامه می‌دهد و این یعنی آنکه بقای او، و همه‌ی افتخاری که در چشم خویش و دیگران کسب می‌کند، صرفاً مؤید آن است که شأن قهرمانی تنها با خوارکردنِ اشتیاق به کسب سعادتِ کامل، کلی و تقسیم‌ناشده به‌دست می‌آید.

فرمولِ معروف مکر و زیرکیِ اودیسئوس آن است که روحِ ابزاری و تک‌افتاده تنها با تن‌سپردن به سرخم‌کردن در برابر طبیعت، آنچه را از آنِ طبیعت است به طبیعت واگذار می‌کند، و بدین‌سان طبیعت را گول می‌زند. آن هیولاهای اسطوره‌ای که اودیسئوس در حوزه‌ی قدرتِ ایشان گرفتار می‌شود همواره بازنمودِ دعاویِ حقوقی و پیمان‌های فسیل‌شده‌ای‌اند که آغازشان به اعصار نخستین باز می‌گردد. در عصر پدرسالاریِ رشدیافته، دین مردمیِ قدیمی‌تر در قالب این بازمانده‌های حقوقی پراکنده ظاهر می‌شود: بازمانده‌هایی که به زیر ملکوتِ المپی به تصاویرِ تقدیر انتزاعی، و ضرورتی به‌دور از تجربه‌ی حسّی بدل شده‌اند. این واقعیت که انتخابِ مسیر دیگری جز مسیر میانِ سیلا و کاریبدیس ناممکن بود ممکن است به صورتی عقل‌گرایانه به‌منزله‌ی بازنماییِ اسطوره‌ایِ قدرتِ برترِ جریان‌هایِ دریایی و تسلط آنها بر کشتی‌های کوچک باستانی تعبیر شود. امّا وقتی این امر به زبانِ عینی‌سازِ اسطوره ترجمه شود، بدین معناست که رابطه‌ی طبیعی میان نیرو و سترونی از قبل خصلتِ نوعی رابطه‌ی حقوقی به خود گرفته است. *سیلا* و *کاریبدیس* نسبت به آنچه دمِ دست‌شان می‌آید حق و حقوقی دارند، درست همان‌طورکه سیرسه نیز در مسخ‌کردنِ مسافرانِ بی بهره از حمایت خدایانْ محق است، و یا پولی‌فموس در خوردنِ پیکر مهمانان‌اش. هر یک از این چهره‌های اسطوره‌ای چنان برنامه‌ریزی شده تا یک کار واحد را بارها و بارها انجام دهد. هر یک از آنها شکل‌یافته از تکرار است: و اگر دست بر قضا واقعه‌ی تکراری رخ ندهد، به پایانِ کارِ خویش می‌رسند. همه‌ی آنان حاملِ ویژگی‌های آن تقدیری‌اند که در اسطوره‌ای مربوط

به عقوبت در جهان زیرین، از سوی حکم المپی بَر تانتالوس، سیزیفوس و دانائیدها* اعمال می‌شود. این‌ها چهره‌های اجبارند: دهشت‌هایی که به وجود می‌آورند همان نفرین‌هایی‌اند که بر آنان حواله شده است. جبر یا گریزناپذیریِ اسطوره‌ای توسط هم‌ارزیِ میانِ نفرین، جنایت هولناکی که نفرین را باز می‌خرد، و گناه برخاسته از جنایت، که نفرین را بازتولید می‌کند تعریف می‌شود. تا به امروز در طول تاریخ هر شکلی از قانونْ نشانِ این الگو را بر چهره دارد. در اسطوره هر سویه یا لمحه‌ی چرخه‌ی اسطوره‌ای بهای سویه‌ی قبلی را پرداخته، از این طریق کمک می‌کند تا استمرارِ گناه به‌منزله‌ی قانون استقرار یابد. اودیسئوس با این وضعیت به مخالفت برمی‌خیزد. نفس آدمی معرفِ کلیتِ عقلانی در تقابل با جبر تقدیر است. لیکن از آنجا که نفس به طور همزمان با گره‌خوردگیِ تو در تویِ امر کلی و امر گریزناپذیر روبرو می‌شود، عقلانیتِ وی ضرورتاً شکلی محدود و غیرفراگیر به خود می‌گیرد، یعنی شکلِ یک استثناء. نفس باید از قید شرایط قانونی‌ای خلاص شود که او را احاطه و تهدید می‌کند، شرایطی که، به تعبیری، در هر چهره‌ی اسطوره‌ای ثبت و حک شده‌اند. اودیسئوس به اجرای احکام قانونی گردن می‌نهد ولی به شیوه‌ای که با پذیرش قدرت آنها بر خویش، آنها را از این قدرت محروم می‌سازد. شنیدن آوازِ سیرن‌ها بدونِ سحرشدن توسط آنان محال است: نمی‌توان دستِ رد به سینه‌ی آنان زد. در اینجا طردکردن و مسحورشدنْ امری واحداند، و هر آن کس کـه در برابر آنها بایستد قربانی همان اسطوره‌ای می‌شود که بر ضدش قیام می‌کند. امّا مکر و حیله‌گری معادلِ طردکردنی است که عقلانی شده باشد. اودیسئوس

---

* اشاره به حکایت پنجاه دختر دانائوس (danaus) که به سبب کشتنِ پنجاه برادر محکوم شدند در جهان زیرین پس از مرگ (هادس) تا ابد ظرفی سوراخ سوراخ را با آب پر کنند.

نمی‌کوشد تا مسیر دیگری را در پیش گیرد که به او اجازه می‌دهد از جزیره‌ی سیرن‌ها پرهیز کند. او همچنین نمی‌کوشد تا برتریِ دانش خویش را اصل قرار دهد و آزادانه به آوازِ آن پریان وسوسه‌گر گوش سپارد، آنهم بدین خیال که آزادی‌اش برای حفاظت و حمایت از او کافی است. او خود را خوار می‌کند، کشتیْ مسیر مرگ‌بار و از پیش مقدرش را پی می‌گیرد، و او در می‌یابد که هر قدر هم که آگاهانه خود را از طبیعت دور سازد، اگر به صدای طبیعت گوش سپارد، در مقام یک شنونده [Hörender] تحت طلسمِ آن باقی می‌ماند. او به قراردادِ اسارت و بندگی‌اش [Hörigkeit] وفادار می‌ماند و در میان طناب‌هایی که او را به دکل بسته‌اند به خود می‌پیچد، و می‌کوشد تا خود را به آغوشِ پریانِ اغواگر بیفکند. اما او مفری در قرارداد یافته است، که او را قادر می‌سازد تا در عینِ طفره‌رفتن از قرارداد آن را اجرا کند. در قراردادِ ازلی، این نکته در نظر گرفته نشده است که دریانورد آیا باید در حالت آزاد به صدای سحرکننده گوش دهد یا در حالت طناب‌پیچ شده. طناب‌پیچ‌کردن به مرحله‌ی بعدی تعلق دارد که در آن اُسرا فوراً کشته نمی‌شدند. اُدیسئوس که به لحاظ تکنیکی بهره‌مند از روشنگری شده است با بستن خویش، برتریِ کهنِ آواز پریان را تصدیق می‌کند. با تن‌سپردن به آوازِ لذت، هم لذّت و هم مرگ را عقیم می‌گذارد. شنونده‌ی طناب‌پیچ‌شده همچون هر انسان دیگری خواهانِ شنیدنِ آواز پریان است، لیکن تمهیدی اندیشیده است که به واسطه‌ی آن حتی درحالت تبعیت، تابعِ آنان نباشد. به رغم تمامیِ قدرتِ نهفته در میل او، که بازتاب قدرتِ خود الهگان است، اودیسئوس نمی‌تواند نزد آنان رود، زیرا پاروزنانِ کشتیِ وی با گوش‌های پرشده از موم‌شان نه فقط نسبت به آواز الهگان بلکه نسبت به فریادهای مأیوسانه‌ی فرمانده‌شان نیز کَرند. سیرن‌ها نیرو خصلت خاص خود را دارند، امّا

در این پیش‌تاریخِ بورژوایی، این خصلت از قبل درمقام اشتیاقِ کسانی که از آن در می‌گذرند، خنثی گشته است. حماسه‌ی هومر چیزی در این باب نمی‌گوید که پس از عبور کشتی چه بر سر آوازخوانان آمد. امّا در یک تراژدی، این لحظه بی‌شک آخرین لحظه‌ی حیات آنان می‌بود، درست همانطور که عمر اسفینکس [ابوالهول] زمانی به سررسید که اودیپوس معما را حل کرد، فرمان او را تحقق بخشید و بدین‌سان موجبِ سقوطِ او گشت. زیرا قانونِ چهره‌های اسطوره‌ای، یعنی قانونِ فرد قوی‌تر، صرفاً بر ناممکن‌بودنِ تحققِ فرامین و احکامِ آنان استوار است. اگر این فرامین اجرا شوند، آن گاه از خود اسطوره‌ها گرفته تا دورترین منسوبانِ آنها به پایان کار خویش می‌رسند. از زمان ملاقات موفق ـ ناموفق اودیسئوس با سیرن‌ها، همه‌ی آوازها مریض و معیوب بوده‌اند، و کل موسیقی غربی از گنگیِ آواز در قلمرو تمدن رنج می‌برد، لیکن نیروی محرکِ هر نوع هنرِ موسیقی همان آواز است.

همپای لغوِ این قرارداد، آنهم از طریق رعایت و اجرای نصِ آن، تغییری در وضعیت تاریخیِ زبان ایجاد می‌شود که نقطه‌ی شروع آن انتقال به کارکرد توصیفیِ زبان است. تقدیر اسطوره‌ای با کلام شفاهی یا ملفوظ یگانه بود. در آن حوزه از ایده‌ها یا اندیشه‌ها کـه در آن چهره‌های اسطوره‌ای فرامین تغییرناپذیرِ تقدیر را به اجرا گذاردند، تمایز میان کلمه و شیْ ناشناخته بود. تصور می‌شد کلمه قدرتی مستقیم بر شیِٔ اعمال می‌کند، و از این رو بیان و قصد در یکدیگر درآمیختند. امّا زیرکی و مکر در بهره‌برداری از این تمایز خلاصه می‌شود. آدمی به کلمه می‌چسبد تا شیٔ را تغییر دهد و از این طریق است که آگاهی از دل قصد و نیت برمی‌خیزد: اودیسئوس به واسطه‌ی رنج و ناراحتی‌اش، به این دوگانگی واقف می‌شود، زیرا او این نکته را درمی‌یابد که کلمه‌ای واحد

می‌تواند به معنای اشیاء متفاوتی باشد. از آنجا که هر دو واژه‌ی «قهرمان» و «هیچ‌کس» از زمره‌ی معانیِ نام *اودئیس (udeis)*اند، قهرمان قادر است طلسمِ نام را بشکند. کلماتِ دگرگون‌نشدنیْ فرمول‌هایی برای بیانِ پیوستگی‌های سرسختِ طبیعت باقی می‌مانند. در عرصه‌ی جادو، سختی و جمود کلمات می‌بایست در عین بازتاب‌دادنِ جمودِ سرنوشت، آن را به چالش کشد. تقابل میان کلمه و آن چه کلمه از آن تقلید می‌کرد از قبل در این چالش مضمر بود. این تقابل در مرحله‌ی هومری عاملی تعیین‌کننده شد. به عبارت دیگر، اودیسئوس آنچه را در جامعه‌ی بورژواییِ تمام‌عیار، «فرمالیسم» نامیده می‌شود، در کلمات کشف کرد: تواناییِ جاودانیِ کلمات برای توصیف‌کردن به بهای دورکردنِ خودشان از هرگونه محتوای خاص و کامل‌کننده. در نتیجه کلمات می‌توانند از فاصله‌ای دور به هر گونه محتوای ممکن ارجاع دهند ــ هم به «هیچ‌کس» و هم به خودِ اودیسئوس. از دل فرمالیسمِ نام‌ها و قوانین اسطوره‌ای، که بی‌اعتنا همچون طبیعت بر آدمیان و تاریخ فرمانروایی می‌کنند، نومینالیسم [نام‌گرایی] برمی‌خیزد، که الگوی اولیه‌ی تفکر بورژوایی است. مکرِ معطوف به صیانت نفس از بحث و جدل بر سرکلمه و شیء تغذیه می‌کند. دو کنشِ متضاد اودیسئوس در برخوردش با پولی‌فموس، یعنی پاسخ‌گویی او به نام خویش، و انکار و سلب آن از خویش، به‌واقع یکی‌اند. اودیسئوس با نفی و انکارِ خویش تحت نام «هیچ‌کس»، به‌واقع با خود بیعت می‌کند؛ او با ناپدیدساختنِ خویش زندگی‌اش را نجات می‌بخشد. این تطبیق و سازگاری با مرگ از طریق زبانْ دربرگیرنده‌ی طرح یا شمای ریاضیات مدرن است.

مکر به‌منزله‌ی نوعی ابزارِ مبادله که در آن همه چیز آن چنان که باید پیش می‌رود، آنجا که قرارداد اجرا می‌شود و با این حال طرفِ دیگر فریب می‌خورد

ـ این مکر به آن نوعی از نظام اقتصادی اشاره دارد که، اگر نه در پیش‌تاریخِ اسطوره‌ای، دست‌کم در اوایل عهدِ باستان برقرار بود: همان روشِ کهنِ «مبادله‌ی گهگاهی» در میان خانوارها یا واحدهای اقتصادیِ خودکفا. «تولیدِ مازاد به صورت گهگاهی مبادله می‌شود، امّا منشاء تأمینِ مایحتاج عمدتاً تولیدِ داخلی است.»[۱۳] رفتار و کردار اودیسئوس ماجراجو یادآورِ رفتار پیله‌ورانی است که هر از گاهی معامله‌ی پایاپای می‌کنند. ارباب فئودال حتی در هیئت رقت‌بار گدا نیز ویژگی‌های تاجری را حفظ می‌کند که با گنجینه‌هایی شگفت‌آور از مشرق‌زمین باز می‌گردد.[۱۴] زیرا برای نخستین بار، در تقابل با سنت همیشگی، از قلمرو یک اقتصاد محلی پا بیرون نهاده و «به سوی سرزمین‌های بیگانه لنگر کشیده است.» به زبان اقتصادی، عنصرِ ماجراجویانه در برنامه‌های او چیزی نیست جز جنبه‌ی ضدعقلانیِ عقلِ (ratio) او در رویاروی با آن شکل سنتی از اقتصاد که تاکنون غالب بوده است. این عقل‌ستیزیِ عقل پژواک خود را در مکر و حیله یافته است که خود معادلِ تطبیق عقلِ بورژوایی با آن ضدعقلی است که به‌مثابه‌ی نیرویی حتی قوی‌تر با این عقل رودررو می‌شود. این مسافرِ یکه‌تاز و مکار از قبل همان *هومو اکونومیکوس* (انسان اقتصادی) است که همه‌ی آدمیانِ معقول روزی شبیه او خواهند شد: از این رو *اودیسه* از قبل نوعی ماجرای رابینسون کروزویی است. هم اودیسئوس و هم کروزو، این دو ملاحِ کشتی‌شکسته، ضعف خویش، یعنی ضعفِ فردی که از جمع جدا شده، را به نیرو و توانِ اجتماعی‌شان بدل می‌کنند. رهاشده به دست تلاطم امـواج، تنـها و بی‌کس، همین انزوای ایشان است که

---

13. Max Weber, Wirtschaftsgeschichte, Munich & leipzib, 1924, p. 3.

۱۴. ویکتور برار (V.Berard) بر حضور عنصری سامی در *اودیسه* قویاً تاکید کرده است (البته یقیناً نه بدون درجه‌ای از تفاسیر دلبخواهی.) رجوع کنید به فصل مربوط به فینقی‌ها و اودیسه در *Resurrection d'Homere* (paris,1930), pp. 111ff.

آن دو را وا می‌دارد تا با بی‌رحمی، نوعی منفعتِ سراپا فردی را جستجو کنند. آنان اصلِ اقتصاد سرمایه‌داری را تجسم می‌بخشند، حتی پیش از آنکه از خدمات یک کارگر بهره جویند؛ لیکن آن اجناس و غنایمی که با خود به کار و بار جدید می‌آورند، این حقیقت را آرمانی می‌سازد که کارفرما همواره مسلّح به چیزی بیش از صنعتِ دستانِ خویش پا به میدان رقابت می‌گذارد. سترونیِ آنان در ارتباط با طبیعت، از قبل به‌منزله‌ی نوعی ایدئولوژی برای پیشبردِ هژمونیِ اجتماعی‌شان عمل می‌کند. بی‌دفاعیِ اودیسئوس در برابر امواج چیزی است از قبیلِ توجیهاتی که جهان‌گردانِ در مورد ثروتمندشدنِ خویش از جیبِ وحشیان بومی ارائه می‌کنند. بعدها همین اصل از سوی اقتصاد بورژوایی در قالب مفهوم ریسک تثبیت شد: احتمال و امکانِ شکست بناست سودجویی را به لحاظ اخلاقی توجیه کند. از دیدگاه جامعه‌ی مبادله‌ایِ توسعه‌یافته و افراد و احادِ آن جامعه، ماجراهای اودیسئوس چیزی نیست مگر بازنمودِ دقیقی از ریسک‌ها و خطراتی که در مسیر دست‌یابی به موفقیت صف کشیده‌اند. اودیسئوس بر اساس اصلِ کهن و برسازنده‌ی جامعه‌ی بورژوایی زندگی می‌کند: یعنی اصل انتخاب میان فریبکاری یا شکست. فریب و کلکْ داغِ عقل بود، داغی که منافع خاص یا غیرهمگانیِ آن را افشاء می‌کرد. از این رو جامعه‌پذیریِ همگانی، که طرح اولیه‌ی آن در روایتِ آن مسافر جهانگرد، اودیسئوس، و آن تولیدکننده‌ی یکه و تنها، کروزوئه، آمده است، از آغاز دربرگیرنده‌ی آن انزوایِ مطلقی بود که در پایانِ عصر بورژوایی کاملاً آشکار شد. جامعه‌پذیریِ ریشه‌ای یعنی همان ازخودبیگانگیِ ریشه‌ای. اودیسئوس و کروزوئه هر دو با کلیت سروکار دارند: اولی آن را اندازه می‌گیرد در حالی که دومی تولیدش می‌کند. هر دوی آنان کلیت را فقط بر حسبِ جداییِ کامل از تمامیِ آدمیان دیگر تحقق می‌بخشند،

آدمیانی که فقط در هیئتی بیگانه‌شده با این دو قهرمان روبرو می‌شوند ـ در مقام دشمنان یا حامیان، ولی در همه حال به‌منزله‌ی ابزارها و اشیاء.

یقیناً یکی از نخستین ماجراهای *Nostos** به‌معنای واقعی کلمهٔ به گذشته‌های بس دورتر باز می‌گردد، حتی بس دورتر از عصر وحشیِ تصاویرِ اهریمنی و خدایان جادویی. این همان داستان نیلوفرخورهاست. هر آن کسی که از نیلوفرِ آبی تغذیه کند نَفسِ خود را وا می‌نهد، درست به شیوه‌ی کسی که به آواز سیرن‌ها گوش می‌سپارد یا توسط عصای جادوییِ سیرسه لمس می‌شود. لیکن آنانی که تسلیم می‌شوند، هیچ صدمه‌ای نمی‌بینند: «با این حال به ذهنِ بومیان هیچگاه خطور نکرد که دوستان مرا بکشند.»[۱۵] تنها چیزی که آنان را تهدید می‌کند نسیان و تسلیمِ اراده است. نفرین [این موجودات اسطوره‌ای] آنان را صرفاً به وضعیتِ بدوی و نه چیزی بدتر از آن محکوم می‌کند، وضعیتی معاف از کار و تقلا در «سرزمین حاصل‌خیز[۱۶]»: «همه‌ی آنهایی که آن نیلوفرِ شیرین‌تر از عسل را خوردند، حتی دیگر لحظه‌ای به فکر خبردادن به ما یا فرار نیفتادند. فقط آرزو داشتند آنجا در جمع خورندگانِ نیلوفر باقی بمانند، درمیان نیلوفرها چرا کنند و خانه و زادگاه‌شان را از یاد ببرند.»[۱۷] برای عقلِ معطوف به صیانت نفس، تحمّل رواجِ این نوع از خوشی و صفا در دل طبیعت ــ که یادآور سعادت وخوشیِ معتادان به مواد مخدر است که در نظام‌های اجتماعیِ متصلبْ طبقات فرودست را قادر می‌سازد تا شرایط تحمل‌ناپذیر را تاب آورند ــ در میان اتباع‌اش ممکن نیست. این امر فی‌الواقع چیزی جز توهمِ سعادت نیست،

---

* واژه‌ای یونانی به معنای «سفر» و «بازگشت به خانه».

15. *Odyssey*, Book IX, *oP, cit.*, p. 147.
16. *Ibid*, P. 349
17. *Ibid*, P. 141

نوعی حیات نباتیِ کسالت بار، فقیر و ناچیز همچون حیاتِ جانوران. این سعادت در بهترین حالت بیانگرِ غیبتِ آگاهی نسبت به شوربختی است. امّا سعادت و خوشیْ حقیقت را درخود نهفته دارد، و بنا به ماهیت‌اش نوعی نتیجه یا ثمره است که خود را با لغو و محوِ فلاکت شکوفا می‌کند. بنابراین حق با اودیسئوس شکیباست که زندگی در میان خورندگانِ نیلوفر را تاب نمی‌آورد. او در تقابل با آنها بر هدف و آرمان خویش پای می‌فشارد، یعنی تحقق یوتوپیا از طریق کارِ تاریخی، در حالی‌که آنان صرفاً در متنِ تصویری از سعادت باقی می‌مانند که ایشان را از نیروی‌شان محروم می‌سازد. امّا این حق از طریق اعمال‌شدن توسط عقلانیت، یا اودیسئوس، به ناگزیر به درون قلمروی ناحق رانده می‌شود. عملِ او به صورت بی‌واسطه و درجهت تحکیمِ مجددِ سلطه تحقق می‌یابد. وجودِ این سعادت و نیکبختی «در نزدیکیِ لبه‌ی جهان»[18] از دید عقل مبتنی بر صیانت نفس [عاملی اخلال‌گر و] همانقدر غیر مجاز است که شکل خطرناک‌تر این نوع خوشبختی در ادوار بعدی. کاهلانِ فراری از کار به‌عنوان بردگان پاروزن به سفاین جنگی بازگردانده می‌شوند: «لیکن من ناچار بودم آنان را، زار و گریان، به زور به کشتیها بازگردانم، اما وقتی به عرشه پا گذاشتند، آنان را به سکوها زنجیر کردم.»[19] نیلوفر آبی نوعی غذای شرقی است، و حتی امروزه نیز، به شکل رشته‌های بسیار ظریف و باریک، در آشپزی چینی و هندی به کار می‌رود. احتمالاً وسوسه‌گری‌ای که بدان نسبت داده می‌شود چیزی نیست مگر قدرت پسروی به مرحله [ماقبل تاریخیِ] جمع‌آوریِ ثمرات زمین[20]

18. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* Stuttgart O. J. Vol III. P. 95. [*History of Greek Culture*, trans. Palmar Hilty, London 1963. P. 180.]
19. *Odyssey*, *op. cit.*, P. 141.
۲۰. در اساطیر هندی، نیلوفر آبی معرفِ الهه‌ی زمین است (ر.ک. Stuttgart, 1936,p.105ff.)

و دریا ــ مرحله‌ای به مراتب کهن‌تر از عصر کشاورزی، دامداری و حتی شکار، در یک کلام، مرحله‌ای قدیمی‌تر از هر شکلی از تولید. این نکته را که حماسه‌ی هومر ایده‌ی زندگیِ بری از کار و کوشش را به خوردنِ گل‌ها پیوند می‌زند به سختی می‌توان امری تصادفی پنداشت، هر چند که در عصر حاضر هیچ نوع تصوری از این دستْ به خوردن گل منتسب نیست. خوردن گل، که در خاور نزدیک هنوز هم به عنوان دِسر رایج است، و برای کودکان اروپایی فقط به عنوان شکلی از آشپزی با گلاب و شیرینی معنا دارد، درواقع تحققِ مرحله یا دوره‌ای است که درآن بازتولیدِ زندگی از صیانت نفسِ آگاهانه مستقل است و کامیابیِ بهشتی نیز مجزا و ناوابسته به مزایای تغذیه به صورت عقلانی و برنامه‌ریزی‌شده. خاطره‌ی فرّار آن دورترین و کهن‌ترین لذت که در برابر حسِ بویاییِ جرقه می‌زند، هنوز منحصر به تجربه‌ی به غایت ملموسِ بلعیدن است. این خاطره به اولین مراحل پیش‌تاریخ اشاره می‌کند. صرف نظر از هر گونه عذاب و رنجی که آدمیان در آن زمان متحمّل می‌شدند، امروزه قادر نیستند سعادتی را در تصور آورند که از تصویر آن پیش‌تاریخ تغذیه نکند: «و بدین‌سان ما با دلی غمگین و گرفته، آن سرزمین را ترک کرده، به راه خود در پهنه‌ی دریا ادامه دادیم.»[۲۱]

چهره‌ی بعدی که اودیسئوس به ساحل‌اش افکنده می‌شود [verschlagen] ــ در حماسه‌ی هومر افکنده‌شدن و مکاربودن

→

H.zimmer. Maja. اگر پیوندی میان این امر و سنت اسطوره‌ای که nostos هومریِ قدیمی بر آن مبتنی است وجود داشته باشد، آنگاه شاید بتوان اپیزودِ برخورد با نیلوفرخورها را مبین مرحله‌ای در رویارویی آدمی با قدرت‌ها یا خدایانِ زمینی [chthonic، در تقابل با خدایان آسمانی یا المپی] دانست.

21. *Odyssey* 9.105.

[Verschlagen] هم‌ارزند ــ یعنی غولِ تک‌چشم (سیکلوپ)، پولی‌فموس، است که یگانه چشم بزرگ و گردِ خویش را به‌منزله‌ی نشانه‌ای از همان جهانِ کهن بر پیشانی‌اش حمل می‌کند: چشم واحد یادآورِ دهان و بینی است و در قیاس با تقارن چشم‌ها و گوش‌ها[۲۲] بدوی‌تر است؛ اعضایی که بدون آنها، و بدون ترکیب ادراک‌های دوگانه‌ی آنها، هیچ‌گونه عمق، عینیت یا تشخیص ممکن نیست. با این حال پولی‌فموس، در قیاس با نیلوفرخورها، معرّفِ مرحله‌ای بعدی در تحول جهانی است ـ یعنی همان عصر بربریتِ راستین، عصر شکارچیان و گله‌داران. از نظر هومر بربریت می‌تواند به‌منزله‌ی وضعیتی مبتنی بر فقدان هر گونه نظام کشاورزی ــ در نتیجه فقدان سازماندهیِ منظم جامعه و نیروی کار بر اساس زمانبندی ــ تعریف شود. او سیکلوپ‌ها را «قوم تندخو و غیرمتمدن[۲۳]» می‌نامد، بدین سبب که آنها ــ و در این کلمات چیزی همانند نوعی اذعان ضمنی به گناهِ خودِ تمدن نهفته است ــ «صرفاً به تقدیر الهی توکل می‌کنند، و هیچ‌گاه برای بذرپاشی یا شخم‌زدن زمین، به خود کوچکترین زحمتی نمی‌دهند؛ همه‌ی غلاتِ آنان بدون کاشت و برداشت رشد می‌کنند: گندم، جو، و تاک‌های پرباری که خوشه‌های زرین‌شان، زمانی که باران به موقع ببارد، شراب نثار آنان می‌کنند.»[۲۴] فراوانیِ نعمت نیازی به قانون ندارد، و اتمام آشوب‌طلبی که از سوی تمدن مطرح می‌شود تقریباً در حکم محکوم‌کردنِ نعمت و فراوانی است: «سیکلوپ‌ها نه قانونی دارند و نه تجمعی، بلکه در سوراخ‌های کوهستان‌های

---

۲۲. طبق نظر ویلاموویتز، سیکلوپ‌ها عملاً" حیوان‌اند.(Glaube der Hellenen, Vol, I,P.FF)

23. *Odyssey* 9.106
24. *Odyssey* 9.107ff.

سنگی، در غارهای گنبدی‌شکلِ خویش به سر می‌برند؛ و هر مردی از آنان به میل خویش بر زنان و کودکان‌اش حکم می‌راند، زیرا هیچ کدام به افکار دیگری وقعی نمی‌گذارد.»[۲۵] این جامعه هم اینک یک جامعه‌ی پدرسالارِ مبتنی بر خویشاوندی است که انقیاد افرادِ جسماً ضعیف‌ترْ بنیاد آن را تشکیل می‌دهد، هرچند که هنوز بر اساس الگوی مالکیت ثابتِ و سلسله‌مراتب خاص آن، سازمان نیافته است. این فقدانِ تماس میان غارنشینان است که دلیل اصلیِ غیبت قوانین عینی محسوب می‌شود و از همین رو به اتهام هومر مبنی بر توحش و بی‌توجهیِ دوطرفه‌ی سیکلوپ‌ها دامن می‌زند. نکته‌ی جالبِ توجه آن است که در مقطعی بعدی از داستانْ وفاداریِ پراگماتیک راوی به داستان‌اش حکمِ متمدنانه‌ی او را نقض می‌کند: به‌رغم بی‌توجهی آنـان بـه یکدیگر، اعضای قبیله‌ی پلی‌فموس، پس از کورشدنِ وی و شنیدن صدای فریادش گرد او جمع می‌شوند و تنها بازیِ مکارانه‌ی اودیسئوس با نام خویش است که آن ساده‌دلان را از آمدن به کمکِ پلی‌فموس باز می‌دارد[۲۶]. حماقت و بی‌قانونی به‌منزله‌ی امری واحد تشخیص داده می‌شوند: هنگامی که هومر سیکلوپ‌ها را «هیولاهای آشوب‌گر و قانون‌نفهم»[۲۷] می‌خواند این صرفاً بدان معنا نیست که در نظر او سیکلوپ‌ها قوانین اخلاق را محترم نمی‌شمارند، بلکه همچنین بدان معناست که نفسِ فهم و ادراک، و اندیشیدنِ پلی‌فموس فاقد قاعده و قانون، نامنظم، و سربه‌هوا است، زیرا او نمی‌تواند این مسأله‌ی ذهنی بورژوایی و سرراست را حل کند که مهمانانِ سرزده‌اش چگونه می‌توانند از غار وی، با چسبیدن به زیر گوسفندان به عوض نشستن بر پشت آنها، بگریزند، و همچنین نمی‌تواند رمز

25. *Odyssey* 9.112 ff.
26. *Ibid*, P. 150.
27. *Ibid*, P. 151.

معنای دوگانه و سوفسطاییِ نامِ کاذب اودیسئوس را کشف کند. البته پولی‌فموس، هر چند به قدرت **جاویدانان** ایمان می‌ورزد، یک آدم‌خوار است، و به همین دلیل است که به‌رغم توکل خویش به خدایان، خضوع نسبت به آنها را زیر پا می‌گذارد: «غریبه، تو باید فردی احمق و نادان باشی یا از جای بس دور آمده باشی»ـ در ادوار بعدی، فرد نادان و فرد غریبه بادقت کمتری از یکدیگر تمیز داده می‌شدند، و جهل از رسوم محلی، همچون هر شکلی از غریبگی، درجا داغ حماقت می‌خورد ـ «و حال تو به من موعظه می‌کنی که از خدایان و انتقامِ ایشان بهراسم! در نظر ما سیکلوپ‌ها، زئوس و حمایت او و همه‌ی خدایانِ متبرک جملگی هیچ‌اند، زیرا ما از آنان بس قوی‌تریم.»[۲۸] اودیسئوس با لحنی تمسخرآمیز این گفته‌ی پولی‌فموس را نقل می‌کند، «ما ازآنان قوی‌تریم.» ولی مقصود واقعیِ غول از این عبارت این بود: ما کهن‌تریم. قدرت نظامِ خورشیدی تصدیق می‌شود، لیکن بسیار شبیه به شیوه‌ای که ارباب فئودال ثروت بورژوایی را تصدیق می‌کند، همراه با این احساسِ درونی که اصالت بیشتر از آنِ او است، آنهم بدون درکِ این حقیقت که ستمی که بر او رفته است از نوع همان ستمی است که خود معرف‌اش است. پوزیدئون، خدای دریا که در همان حوالی است، پدر پولی‌فموس و خصم اودیسئوس، از زئوس، خدایِ جهانشمول در ملکوتِ دور از دسترس‌اش، کهن‌تر است، و لذا نزاع میان دین بدویِ قوم و قبیله و دین عقل‌محورِ (Logocentric) قانون‌گرا، بـه تعبیری، بر دوشِ سوژه‌ها یا بندگان است که دنبال می‌شود. با این حال پولی‌فموسِ بی‌قانون صرفاً همان رذل بدنهادی نیست که تابوهای تمدّن در چشم ما ترسیم می‌کنند، یعنی همچون تصویری که افسانه‌های کودکیِ روشنگرشده [در عصر جدید] از

28. *Ibid*, P. 146.

جالوت غول‌پیکر عرضه می‌کنند. پولی‌فموس در قلمروی حقیری که صیانت نفس‌اش در آن شکل نوعی نظم و عادت را به خود گرفته است، فاقد صفاتِ شایسته و نجات‌بخش نیست. هنگامی که او بره‌ها و بزغاله‌های خویش را زیر پستان مادران‌شان می‌گذارد، این کنشِ عملی نشانگرِ مراقبت از حیات جانوری است؛ و پس از کورشدن‌اش نیز سخنان مشهورش خطاب به قوچ رهبر گله — که او را دوست خویش می‌نامد و از او می‌پرسد آیا آخرین عضو گله است که غار را ترک می‌کند، و اینکه آیا از رنج ارباب خویش اندوهگین شده است یا نه — تا آن حد تکان‌دهنده و گیرا است که نظیرش فقط در عالی‌ترین مقطعِ *اودیسه* یافت می‌شود، یعنی زمانی که سگ پیرِ اودیسئوس، آرگوس، این آواره‌ی به‌خانه‌بازگشته را بازمی‌شناسد. به‌رغم خشونت هولناکی که در خاتمه‌ی این سخنان آمده است، صفات نیک و دلپذیرِ پولی‌فموس پابرجا می‌ماند. رفتارِ این غول هنوز در هیئت «شخصیت» (character)، عینی نشده است. او نه با انفجارِ نفرتی مهارناپذیر، بلکه فقط با سرپیچی از قانونی که هنوز به‌طور کامل شامل او نمی‌شود، به التماس‌های اودیسئوس پاسخ می‌گوید. او صرفاً می‌گوید که به ذهن‌اش خطور نخواهد کرد که از کشتنِ اودیسئوس و همراهان‌اش چشم‌پوشی کند[۲۹]، و در این که پرسش بعدیِ او در مورد محل کشتی اودیسئوس، همانطور که اودیسئوس می‌گوید، سخنی حیله‌گرانه است، جای حرف بسیار است. پولی‌فموس در حالت سرمستیِ ناشی از شراب، با فخرفروشی، وعده‌ی مهمان‌نوازی به اودیسئوس می‌دهد،[۳۰] و تنها فکر اودیسئوس در مقام هیچ‌کس است که این اندیشه‌ی شیطانی را به ذهن او رسوخ می‌دهد تا

29. *Ibid*, P. 146.
30. *Ibid*. P. 149.

مهمان‌نوازی‌اش را با خوردن رهبر در آخر کار به اثبات رساند ـ شاید دقیقاً بدین‌سبب که اودیسئوس خود را «هیچ‌کس» نامیده است و لاجرم بر حَسَبِ حس شوخ‌طبعیِ عمداً بدویِ سیکلوپ‌ها، فردی ناموجود محسوب می‌شود.[۳۱] خشونت و خامیِ جسمانیِ این مخلوق قدرتمند، سرچشمه‌ی اعتماد ساده‌لوحانه‌ی اوست. بنابراین رعایت قانونِ اسطوره‌ای، که همواره برای فردِ مورد داوری در حکم بی‌عدالتی است، برای آن نیروی طبیعی که این قانون را صادر کرده است نیز به بی‌عدالتی بدل می‌گردد. پولی‌فموس و دیگر هیولاهایی که اودیسئوس به آنها کلک می‌زند، الگوهایی برای زنجیره‌ی شیطان‌های ابله و مقرراتیِ دوران مسیحیت اند، زنجیره‌ای که تا شایلوک و مفیستوفلس ادامه می‌یابد. حماقت غول، که تا زمانی که همه چیز برای او خوب پیش رود مبنایِ زمختیِ وحشیانه‌ی او است، به محض آن که مورد سوءاستفاده‌ی کسی قرار گیرد که قاعداً زیرک‌تر [از غول] است، معرفِ چیزی بهتر می‌شود. اودیسئوس خود را در دل پولی‌فموس جا کرده، اعتماد او را جلب می‌کند، و بدین‌سان غولِ پیروز را از حق خود نسبت به گوشت آدمی محروم می‌سازد، آنهم به یاری طرحی ماهرانه که از طریق آن، با رعایت مفاد پیمان، پیمان را نقض می‌کند: حامل فرهنگ، اودیسئوس، به غول چنین توصیه می‌کند: «بگیر و بنوش ای سیکلوپ. شراب با گوشت آدمی بسیار گوارا است. اینک کیفیت عالیِ شرابی را دریاب که در انبار کشتی ما نگهداری شده است.»[۳۲]

با این حال، تطبیقِ عقل با قطب مخالف‌اش، حالتی از آگاهی که در آن هنوز

۳۱. «درنهایت حماقتِ کراراً آشکارِ او را می‌توان نوعی شوخ‌طبعیِ ابترشده دانست»
(Klages, *op.cit*, p.1469).
32. *Odyssey, oP, cit.*, P. 148.

هیچ‌گونه هویتِ پابرجایی تبلور نیافته است ــ حالتی که غولِ بی‌دست‌وپا نماینده‌ی آن است ــ در ترفندِ نام به اوج خود می‌رسد. این ترفند در فرهنگ عامه مضمونی بسیار رایج است. روایتِ یونانی آن نوعی بازی با کلمات است؛ نام ــ اودیسئوس ــ و قصد ــ هیچ‌کس ــ در کلمه‌ای واحد از هم جدا می‌شوند. برای مردمان مدرن دو واژه‌ی یونانی *Odysseus* و *Udeis* هنوز شبیه هم به گوش می‌رسند، و می‌توان حدس زد در یکی از لهجه‌هایی که حکایتِ بازگشت به ایتاکا با آن سینه‌به‌سینه نقل شده است، نام پادشاهِ این جزیره به‌واقع شبیه واژه‌ی «هیچ‌کس» به گوش می‌رسیده است. این نقشه‌ی حسابگرانه، که پس از انجام عمل، پولی‌فموس در پاسخ به پرسشِ قبیله‌اش در مورد هویت مقصر خواهد گفت: «هیچ‌کس»، و بدین سان به مرتکبِ عمل اجازه خواهد داد از تعقیب بگریزد، خود نوعی حجابِ عقل‌گرایانه‌ی نازک است. در واقعیت، اودیسئوس، یا همان سوژه، هویت خویش را انکار می‌کند و همین عمل است که او را به یک سوژه بدل می‌سازد و بـه لطف تقلیدکردن از قلمرو [اشیاء و امورِ] بی‌شکلْ زندگی وی را حفظ می‌کند. اودیسئوس خود را «هیچ‌کس» می‌نامد زیرا پولی‌فموس واجد نفس نیست، و خلطِ نام و شئ مانع از آن می‌شود تا این وحشیِ گول‌خورده از دام بگریزد: فریاد انتقام او به صورتی جادویی وابسته به نامِ آن کسی می‌ماند که غولْ خواهانِ انتقام‌گرفتن از او است، و همین نامْ فریاد او را عقیم می‌سازد. زیرا اودیسئوس با گنجاندنِ قصد و نیت خویش در دل نام، آن را از حوزه‌ی جادویی بیرون کشیده است. امّا تأیید نفس او [در اینجا نیز] همچون در سراسر حماسه‌ی هومر و در سراسر تاریخِ تمدّن، چیزی جز نفی نفس نیست. بدین‌سان نفس به درونِ همـان چرخه‌ی جبرآمیز پیوندهای طبیعی کشیده می‌شود که می‌کوشید به واسطه‌ی تطبیق‌یافتن از آن

بگریزد. انسانی که، برای [حفاظت از] نفس خویش، خود را «هیچ‌کس» می‌نامد و شباهت با وضعیت طبیعی را به‌منزله‌ی ابزاری برای کنترل طبیعت به کار می‌گیرد، تسلیمِ غرور و تکبّر مفرط (hubris) می‌شود. اودیسئوسِ زرنگ کاری جز این نمی‌تواند بکند: او به هنگام گریز، در حالی که هنوز درون حوزه‌ی تحت سلطه‌ی غولی است که صخره‌ها را به سوی کشتی او پرتاپ می‌کند، نه فقط پولی‌فموس را مسخره می‌کند بلکه نام و خاستگاه حقیقی‌اش را بر او آشکار می‌سازد، تو گویی جهانِ نخستین یا بدوی هنوز می‌توانست چنان قدرتی را بر اودیسئوس (که همواره سرِ بزنگاه می‌گریخت) اعمال کند که او می‌ترسید اگر هویت خویش را به یاری کلمه‌ای جادویی مجدداً تثبیت نکند، بار دیگر به «هیچ‌کس» بدل شود، کلمه‌ای که هویت عقلانی در همان موقع آن را ملغی ساخته بود. دوستان‌اش می‌کوشند او را از عملِ احمقانه‌ی ابرازِ زرنگی خود باز دارند ولی موفق نمی‌شوند. او با فاصله‌ای اندک از خطرِ اصابت صخره‌ها می‌گریزد، در حالی که ذکر نام‌اش احتمالاً خشم و نفرتِ پوزیدئون ــ خدایی که به سختی دانای مطلق محسوب می‌شده است ــ را علیه او برمی‌انگیزد. مکری که به یاری آن انسانِ زیرکْ ظاهری احمقانه به خود می‌گیرد، به محض آنکه او این ظاهر را کنار می‌نهد مجدداً به حماقت ناب بدل می‌شود. این همان دیالکتیک سخن شیوا است. از عهد باستان تا دوره‌ی فاشیسم، هومر همواره به خاطر حرّافی ــ چه درمقام قهرمان داستان و چه درمقام راوی ــ نقد و سرزنش شده است. امّا این شاعرِ ایونی به نحوی پیشگویانه برتریِ خویش را بر اسپارتی‌های قدیم و جدید اثبات کرده است، آن‌هم با توصیف خویش از سرنوشتِ شومی که چرب‌زبانیِ مرد حیله‌گر، یا دلال، برای‌اش به بار می‌آورد. آن کلامی که بر نیروی جسمانی تفوق می‌یابد ناتوان از مهارِ خویش است.

فوران آنِ جریان سیال ذهن، یعنی خود تفکر، را همچون تقلیدی تمسخرآمیز همراهی می‌کند: خودآیینیِ تزلزل‌ناپذیر تفکر، به محض آنکه تفکر در هیئت کلام پا به واقعیت می‌گذارد، رگه‌ای از جنون به خود می‌گیرد، تو گویی تفکر و واقعیت نام‌هایِ مترادف‌اند، در حالی که اولی فقط از طریق فاصله‌گیری بر دومی مسلط می‌شود. اما چنین فاصله‌ای در عین حال در حکم رنج است. به همین دلیل قهرمانِ تیزبین همواره وسوسه می‌شود تا این ضرب‌المثل حکیمانه را نادیده گیرد که سکوتْ طلا است. او به صورتی عینی توسط این ترس به پیش رانده می‌شود که اگر مزیتِ شکننده‌ی کلمه برخشونت را پیوسته حفظ نکند، این مزیت توسط خشونت لغو خواهد شد. زیرا کلمه می‌داند ضعیف‌تر از آن طبیعتی است که خودْ گول‌اش زده است. آدمی با حرف‌زدنِ بیش‌ازحد اصل خشونت و بی‌عدالتیِ نهفته در بطن گفتار را برملا می‌کند و از این طریق درست انجامِ همان عملی را در خصم ترسناک‌اش برمی‌انگیزد که از آن در هراس است. آن اجبار اسطوره‌ای که در پیش‌تاریخ بر زبان اِعمال می‌شود، در فاجعه‌ای که زبان فرهیخته‌ی روشنگری بر سر خود می‌آورد دائمی می‌شود. آن «Udeis» یا «هیچ‌کس» که به اجبار خود را اودیسئوس معرفی می‌کند، از قبل واجد ویژگی‌های آن فرد یهودی است که، از ترس مرگ، به فخرفروشی درباره‌ی برتری‌ای ادامه می‌دهد که خود از ترس از مرگ ناشی می‌شود؛ انتقام‌گرفتن از واسطه یا دلال نه فقط در پایان جامعه‌ی بورژوایی بلکه در آغاز آن‌هم حضوری بارز دارد، آنهم به‌منزله‌ی یوتوپیایی منفی که خشونتِ جبرآمیز در همه‌ی اشکال‌اش بدان گرایش دارد.

برخلاف داستان‌های مربوط به فرار از اسطوره به‌مثابه فرار از آدمخواریِ وحشیانه، حکایتِ جادویی سیرسه بار دیگر به عقب، به مرحله‌ی جادوی بالفعل، اشاره می‌کند. جادو آن نفسی را مضمحل می‌کند که به دامِ قدرت آن و

در نتیجه به درون شکلی از گونه یا نوعِ زیست‌شناختیِ قدیمی‌تر باز پس می‌افتد. آن قدرتی که موجب انحلال نفس می‌شود، باز هم همان قدرتِ فراموشی است. همراه با نظام ثابت زمان، این قدرت نیز بر اراده‌ی ثابت سوژه، که مبتنی بر همان نظام است، مسلط می‌شود. سیرسه مردان اودیسئوس را اغوا می‌کند تا خود را به دست غریزه بسپارند، غریزه‌ای که شکل حیوانیِ منسوب به قربانیان همواره به آن ربط داده شده است، در حالی که سیرسه به نمونه‌ی اصلیِ روسپیِ درباری بدل شده است ــ احتمالاً بر اساس این سخنان هرمس که ابتکارهای شهوانیِ سیرسه را مسلّم فرض می‌گیرند: «او با دهشت خود را پس خواهد کشید و شما را به بستر خود دعوت خواهد کرد. همچنین نباید در پذیرش الطافِ این الهه تردیدی به خود راه دهید.»[۳۳] مُهر و نشانِ سیرسه ابهام است، و در این حکایت او به نوبت در مقام مفسده‌کار و یاری‌رسان ظاهر می‌شود؛ ابهام حتی در تبار او نیز نمایان است: او دختر هلیوس و نوه‌ی اوشنوس است.[۳٤] در وجود او عناصر آتش و آب هنوز از هم جدا نشده‌اند، و همین نامعیّن‌بودن است که ــ در تقابل با الویتِ وجه خاصی از طبیعت، چه مادرسالارانه و چه پدرسالارانه ــ جوهرِ شهوت‌رانی و جوهرِ روسپیِ درباری را تشکیل می‌دهد، جوهری که به‌منزله‌ی نوعی بازتابِ مهتابی و آب‌گونه حتی در نگاهِ روسپیِ قرن نوزدهم نیز مجدداً ظاهر می‌شود.[۳۵] زن افسونگر هم لذت می‌بخشد و هم خودآیینیِ دریافت‌کننده‌ی لذت را نابود می‌کند ــ این همان ابهامِ نهفته در او است. ولی او ضرورتاً خود شخصِ دریافت‌کننده را نابود

33. *Ibid*, P. 163.
34. Cf. *ibid.*, P159. cf. F.C. Bawer, *Symbolic und Mythologie* Stuttgart 1824, Vol. I. P.47.
35. Cf. Baudelaire, "Le Vin du Solitaire," *Le Fleurs du Mal.*

نمی‌کند: او بـه شکل قدیمی‌تری از حیات می‌چسبد.[۳۶] سیرسه نیز همچون خورندگانِ نیلوفرآبی صدمه‌ی مهلکی به میهمانان خویش وارد نمی‌آورد، و حتی کسانی که او آنان را به جانوران وحشی بدل ساخته است از آرامش برخوردارند: «گرگ‌ها و شیرهای کوهی، یا در واقع قربانیانِ مسموم جادوی سیرسه، گرداگردِ آن مکان گام می‌زدند، آنان نه فقط از حمله به مردانِ من سر باز می‌زدند بلکه بر پاهای عقبی خود می‌ایستادند تا آنان را نوازش کنند، و دم‌های دراز خود را بسان سگ‌هایی تکان می‌دادند که پس‌مانده‌های لذیذِ سفره‌ی ارباب خویش را انتظار می‌کشند.»[۳۷] آدمیانِ سحرشده به شیوه‌ی جانورانی رفتار می‌کنند که به نوای ساز اورفئوس گوش می‌سپرند. آن فرمان اسطوره‌ای که ایشان باید از آن تبعیت کنند در عین حال همان طبیعت یا سرشتِ سرکوب‌شده در آنان را رها می‌سازد. آن چیزی که به‌واسطه‌ی بازپس‌غلتیدنِ آنان به درون اسطوره لغو می‌شود خودِ اسطوره است. سرکوب غریزه که برسازنده‌ی آنان در مقام نفوس بشری است و آنان را از جانوران مجزا می‌کند شکلِ به‌درون‌چرخنده‌ی سرکوبی بود که در بطنِ چرخه‌ی به‌ناچاربسته‌ی طبیعت وجود داشت، چرخه‌ای که بنا به یک نظریه‌ی قدیمی‌تر، نام سیرسه بدان اشاره دارد. لیکن، همانطور که آرامش و سعادتِ خورندگانِ نیلوفرآبی پیشتر به بارآورده بود، این جادوی خشن نیز که آنان را به پیش‌تاریخیِ آرمانی‌شده باز پس می‌خواند نه فقط آنان را به حیوان بدل می‌کند بلکه، به شکلی هر قدر توهم‌آمیز، نمودی از صلح و آشتی به بار می‌آورد. ولی از آنجا که آنان زمانی انسان بودند حماسه‌ی تمدن‌ساز [هومر] نمی‌تواند سرنوشت‌شان را

36. Cf. J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, Oxford 1914. P. 153.
37. *Ody ssey*, op.cit., P. 167.

به‌منزله‌ی چیزی جز افتی فاجعه‌بار به تصویر کشد، و در گزارش هومر از این سرنوشت به سختی می‌توان رگه‌ای از لذت و شادمانی‌ای که جزئی از آن بود، مشاهده کرد. هر چه خودِ قربانیانْ متمدن‌تر باشند این لذت نیز با تاکید بیشتری خُرد و محو می‌شود.[۳۸] همراهان اودیسئوس، برخلاف میهمانانِ قدیمی‌تر به جانوران مقدسِ دشت و بیابان بدل نمی‌شوند، بلکه هیئت حیواناتِ پستِ اهلی، یعنی خوک‌ها، را به خود می‌گیرند. داستان سیرسه ممکن است حاویِ پژواک‌هایی از کیشِ ناسوتیِ دمتر(Demeter) باشد که نزد او خوکْ جانوری مقدس بود.[۳۹] با این حال شاید توضیحِ این مضمون در آناتومیِ انسان‌وارِ خوک و برهنگی و بی‌موییِ آن نهفته باشد: تو گویی همان تابویی که آدمیان را از درآمیختنِ خونِ انواع و گونه‌های مشابه باز می‌داشت، و تا به امروز نیز در میان یهودیان بر جا مانده است، از همان موقع در میان ایونی‌ها وجود داشت. و سرانجام می‌توان به ممنوعیتِ آدمخواری اشاره کرد، زیرا در بسیاری موارد، از جمله در آثار شاعرِ باستانی رومی، جوونال، مزه‌ی گوشت آدمی به کرات با مزه‌ی گوشتِ خوک مقایسه شده است. در هر حال تمدن‌های بعدی همواره تمایل داشته‌اند تا نام خوک را بر آن کسی اطلاق کنند که امیال‌اش او را به سوی لذاتی غیر از آنهایی می‌راند که جامعه برای مقاصد خویش مجاز می‌شمارد. در استحاله یا مسخِ همراهان اودیسئوس، جادو و ضدجادو با گیاهان دارویی و شراب مرتبط‌اند، همانطور که مستی و هوشیاری با حس بویایی

۳۸. مورای به «جرح و تعدیل‌های جنسی» اشاره می‌کند که اشعار هومر به هنگام ویرایش متحمل شده‌اند (Murray, *oP.cit.*, PP.141ff).

۳۹. «در کیش دِمِتِر، عموماً خوک‌ها جانوارن قربانی‌اند.»

(Wilamowitz, Moellendorff, *Der Glalube der Hellenen*, Vol. II, P.53)

مرتبط‌اند که [در طول تاریخ تمدن] به صورت فزاینده سرکوب و پس‌رانده می‌شود، حسی که بیش از همه نه فقط به عمل جنسی بلکه به یادآوریِ پیش‌تاریخ نیز نزدیک است.[۴۰] اما در تصویرِ خوک، لذتِ روایح در هیئت بوکشیدنِ پر سر و صدا و جبریِ کسی تحریف می‌شود که بینی‌اش رو به زمین خم شده است و دیگر نمی‌خواهد سر راست کند.[۴۱] چنان است که گویی این ساحره ـ روسپی، در مناسکی که بر آدمیان تحمیل می‌کند، سرگرمِ اجرای دوباره‌ی همان مناسکی است که مکرراً از سوی جامعه‌ی مردسالار بر خودِ او تحمیل می‌شود. زنان نیز همچون خود او، تحت فشارِ تمدن، دارای این تمایل قبلی‌اند که حکمِ تمدن در مورد زنان و خوارشمردنِ عمل جنسی را بپذیرند. در ستیز میان روشنگری و اسطوره، که ردپاهایی از آن در این حماسه حفظ شده است، ساحره‌ی قدرتمند در عین حال موجودی ضعیف، منسوخ، و آسیب‌پذیر است که به جانورانِ به‌بندکشیده به عنوان محافظان خویش نیاز دارد.[۴۲] زن، در مقام نماینده‌ی طبیعت، در جامعه‌ی بورژوایی به موجودی معمّایی برساخته از بی‌قدرتی و جذابیّت مقاومت‌ناپذیر بدل شده است.[۴۳] بدین‌سان زنّ دروغِ گزافِ

40. Cf. Freud "Das Unbehagen in der Kultur", in:
Gesammelte Werke, Vol. XIV. Frankfurt 1968, P. 459.footnot. [Freud, *Complete Pychological Works*, trans. James Strachy, Vol. XXI, London 1978, P.99, fn.1]

۴۱. ویلاموویتز در یادداشتی، به ارتباط شگفت‌آور میان مفهوم بوکشیدن پرسروصدا (Snuffling) و مفهوم *noos* یعنی عقل خودآیین، اشاره می‌کند: «شوایتزر به شیوه‌ای بسیار متقاعدکننده noos را به بوکشیدن و خرناس کشیدن متصل می‌کند.»

(Wilamowitz, *Die Heimkehr des Odysseus, op. cit.*, P191).

اما ویلاموویتز شک دارد که آیا رابطه‌ای ریشه شناسانه به توضیح معنا یاری می‌رساند یا خیر.

42. *Odyssey, oP, cit.*, P. 161.

۴۳. آگاهی نسبت به مقاومت‌ناپذیری زن بعدها در کیش آفرودیت تجلی یافت، الاهه‌ای «که

قدرت را [به سوی خود جامعه] منعکس می‌کند، آن دروغی که حاکمیت بر طبیعت را جانشینِ آشتی با آن می‌سازد.

ازدواجْ راه میانه‌ی جامعه در برخورد با این پرسش است: زن بری از قدرت باقی می‌ماند زیرا قدرت او فقط به واسطه‌ی شوهرش به وی انتقال می‌یابد. شکست الهه‌ی وسوسه‌گر حماسه‌ی *اودیسه* به نحوی همین امر را منعکس می‌کند، در حالی که مضمونِ کاملاً بسط‌یافته‌ی ازدواج با پنه‌لوپه، که به لحاظ ادبی متأخرتر است، معرف مرحله‌ای بعدی در [شکل‌گیری] ساختار عینیِ نظام پدرسالاری است. با رسیدن اودیسئوس به جزیره‌ی سیرسه، معنای مضاعفِ رابطه‌ی مرد با زن، معنای میلِ مفرط به فرماندهی، از قبل شکلِ مبادله‌ی مبتنی بر قرارداد را به خود می‌گیرد. اودیسئوس در مقابل جادوی سیرسه مقاومت می‌کند. از این رو او عملاً همان چیزی را دریافت می‌کند که جادوی سیرسه به صورتی فریب‌کارانه به آنانی وعده می‌دهد که تا پایان کار مقاومت نمی‌کنند. اودیسئوس با او هم‌بستر می‌شود. ولی پیش از آن او را وامی‌دارد به نام خدایانِ متبرک سوگندی مقدس ادا کند. این سوگند قرار است از فرد مذکر در برابر تهدید مثله‌شدن حمایت کند، تهدیدی که خودْ تاوانِ فرمانِ منع شهوت‌رانی و سلطه‌ی مردانه است ــ هر چند که این سلطه، در مقام سرکوب دائمیِ غریزه، در هر حال مثله‌شدنِ مرد به دست خود را به صورتی نمادین تحقق می‌بخشد. به سبب مقاومتِ اودیسئوس در برابر مسخ‌شدگی، سیرسه او را متهم می‌کند که «دلی در سینه دارد که هیچ چیز افسون‌اش نمی‌کند.»[44] ولی او در عین حال حاضر است

→

جادوی‌اش جایی برای تمرد باقی نمی‌گذارد.»

(Wilamowitz. *Der Glalube der Hellenen, oP. cit.*, Vol. II, P.152)

44. *Odyssey, op, cit.*, P. 164.

تسلیم مردی شود که در برابر وی مقاومت کرده است، مردی که اینک ارباب خویش و صاحبِ نفس است: «اکنون از تو تمنا دارم شمشیر خویش را کنار بگذاری و با من به بستر من آیی، باشد تا در عشق و خواب بتوانیم اعتماد به یکدیگر را بیاموزیم.»[45] بهایی که او برای لذتِ عرضه‌شده طلب می‌کند این شرط است که لذت باید نخست خوار شمرده و طرد شده باشد؛ آخرین روسپی درباری در مقام نخستین شخصیت مؤنث ظهور می‌کند. در فرایند گذار از افسانه به تاریخ، او سهمی تعیین‌کننده در ظهور سردیِ بورژوایی دارد. رفتار او تحقق عملیِ منع و تحریم عشق است، تحریمی که بعدها هم‌پای تحول عشق در مقام ایدئولوژی بسی قدرتمندتر شد، تحولی که طی آن عشق مجبور گشت نفرت میان دو شریک یا زوجِ رقیب را لاپوشانی کند. در جهانِ مبادله آن کسی که بیشتر می‌بخشد برخطاست؛ ولی آن کسی که عشق می‌ورزد همواره همانی است که بیشتر عشق می‌ورزد. در همان حال که فداکاری و ایثار فردِ عاشق شکوهمندانه ستایش می‌شود، دست‌زدن به این فداکاری با حسادتی تند تحمیل می‌گردد. دقیقاً در متنِ تجربه‌ی عشق است که فردِ عاشق متهم، و مجازات می‌شود. نفسِ ناتوانی او از مهارکردن خویش و دیگران، که عشق وی در حکم اثبات آن است، دلیلی کافی برای محروم‌کردنِ او از کامیابی است. همراه با جامعه، تنهاییْ خود را در مقیاسی وسیع‌تر بازتولید می‌کند. این مکانیسم حتی در لطیف‌ترین شاخه‌های عواطف نیز دست‌اندرکار است، تا آنجا که عشقْ خود، برای نفسِ تماس‌یافتن با شخصی دیگر، مجبور می‌شود چنان سرد و منجمد شود که درست در لحظه‌ی تحقق خویش در هم می‌شکند. قدرت سیرسه، که مردان را همچون بردگان مطیع خود می‌کند، جای خود را به اسارت او در چنگ

45. *Ibid.*

مردی می‌بخشد که، به لطف کف‌تنفس، از تسلیم‌شدن سر باز زده است. قدرت و نفوذِ الاهه‌گون سیرسه بر طبیعت، که از سوی شاعر به وی منسوب شده است، تا حد غیب‌گوییِ کاهنان و حتی تا حد پیش‌بینیِ زیرکانه‌ی مشکلاتِ ناوبری تنزل می‌یابد. این مضمون تا به امروز در کاریکاتورِ خرد و حکمتِ زنانه به حیات خود ادامه می‌دهد. در پایان، پیشگویی‌های این ساحره‌ی خلعِ قدرت‌شده در مورد سیرن‌ها، سیلا و کاریبدیس صرفاً در خدمت صیانت نفس مردانه است.

قطعه‌ی کمترشناخته‌شده‌ی مربوط به رفتار دوستانِ اودیسئوس، پس از آنکه سیرسه برحَسبِ خواستِ اربابِ رسمیِ خویش آنان را دوباره به هیئت آدمیان در آورد، حاوی اشاره‌ای ضمنی به بهای گزافی است که برای استقرار روابط و مناسباتِ منظمِ ضامنِ تولیدمثل پرداخت شد. ما نخست چنین می‌خوانیم که «آنان نه فقط دوباره به آدمیان بدل شدند بلکه نسبت به قبل جوان‌تر و بسی زیباتر و رشیدتر به نظر می‌رسیدند.[۴۶]» لیکن مردانی که بدین‌سان مردانگی‌شان تأیید و تقویت شده است، شادمان نیستند: «ما چنان تحریک شده بودیم که جملگی اشک شوق می‌ریختیم. و این آوای غریبی برای آن دیوارهایی بود که می‌بایست آن را پژواک کنند.»[۴۷] قدیمی‌ترین ترانه‌ی عروسی، ترانه‌ی همراه با جشنی به افتخارِ ازدواجی ابتدایی که تنها یک سال دوام می‌آورَد، احتمالاً چنین به گوش می‌رسیده است. مراسم واقعیِ ازدواج با پنه‌لوپه بیش از آنکه ممکن است گمان رود با این مضمون وجوه مشترک دارد. روسپی و همسرْ شکل‌های مکملِ ازخودبیگانگیِ انسان مؤنث در جهان پدرسالاراند: همسر لذت را قربانیِ نظام ثابت زندگی و مالکیت می‌کند، در حالی که روسپی، در مقام همدست

46. *Ibid.*, P .166
47. *Ibid.*

مخفیِ همسر، آنچه را که بیرون از دایره‌ی شمولِ حقوق مالکانه‌ی همسر است ـ یعنی لذت را ـ با فروش آن وارد [حوزه‌ی] روابط مالکیت می‌کند. سیرسه و کالیپسو، روسپیان درباری، به‌مثابه بافندگانی کوشا معرفی می‌شوند، و بدین‌سان هم با قدرت‌های تقدیر و هم با زنان خانه‌دارِ بورژوا شباهت می‌یابند،[۴۸] حال آنکه پنه‌لوپه، درست به‌مانند یک روسپی، با شک و تردیدِ بسیار اودیسئوسِ از سفر برگشته را وارسی می‌کند تا مطمئن شود که او به‌واقع فقط یک گدای پیر یا حتی خدایی هوسران نیست. صحنه‌ی بازشناسی که بسیار از آن ستایش شده است در حکم یک ملاقاتِ حقیقتاً اشرافی (patrician) است: «برای زمانی دراز، پنه‌لوپه، که به‌غایت شگفت‌زده شده بود، بی‌هیچ کلامی بر جای‌اش نشست. لیکن چشمان او بسی فعال بودند، لحظه‌ای به طور کامل بر صورت اودیسئوس آرام می‌گرفتند، و لحظه‌ای بعد بر لباس‌های ژنده‌اش خیره می‌شدند که ظاهرِ او را بار دیگر به یک بیگانه شبیه می‌ساخت.»[۴۹] در اینجا از فورانِ خودانگیخته‌ی احساس هیچ خبری نیست؛ پنه‌لوپه بر آن است تا از ارتکاب خطا پرهیز کند، هر چند زیر فشارِ نظامی که بر دوش او سنگینی می‌کند به سختی قادر به چنین کاری است. این امر موجب آزار تلماخوسِ جوان می‌شود، کسی که هنوز خود را به طور کامل با مقام آتیِ خویش تطبیق نداده است، ولی از هم‌اینک احساس می‌کند به قدر کافی مرد شده است که مادرش را توبیخ کند. او با سرزنش‌کردنِ مادرش برای سماجت و سخت‌دلی دقیقاً همان اتهام سیرسه علیه اودیسئوس را تکرار می‌کند. اگر روسپیِ بلندپایهْ نظامِ جهان پدرسالار را درونی می‌کند، زنی که تک‌همسرِ شویِ خویش است حتی به این هم راضی نمی‌شود و تا زمانی که

48. Cf. Bawer, *oP. cit.*, PP. 47/49.
49. *Odyssey*, P. 343.

خود را با شخصیت مذکّر تطبیق‌نداده است نمی‌تواند آرام و قرار یابد. زوج‌ها تفاوت‌های خویش را بدین‌سان حل‌وفصل می‌کنند. آزمونی که سیرسه پیش‌روی اودیسئوس می‌نهد به جایگاه ثابتِ تخت ازدواج مربوط می‌شود، تختی که شویِ او در مقام مردی جوان، به دورِ یک درخت زیتون بر پا کرده بود، نمادی از وحدت جنسیت و مالکیت. او با مهارتی تحسین‌برانگیز به این تخت چنان اشاره می‌کند که گویی می‌توان آن را از جایش تکان داد، در پی این سخنْ شوهر وی، «سراپا خشمگین» و «در تقابل با زن خود»، توصیفی دقیق و مفصل از این ساخته‌ی پابرجا و غیرحرفه‌ایِ دست خویش ارائه می‌دهد: او در مقام یک بورژوایِ نمونه آنقدر باهوش است که سرگرمی‌ای برای خویش داشته باشد. این سرگرمی چیزی نیست جز از سرگیریِ حرفه و صنعتی دستی که او، در چارچوب مناسباتِ تفکیک‌یافته‌ی مالکیت، از مدت‌ها پیش، از آن معاف شده است. او از این حرفه لذت می‌برد، زیرا آزادی وی برای انجام این‌گونه وظایفِ تفننی مؤیدِ قدرت و حاکمیت او بر کسانی است که برای ادامه‌ی حیات مجبور به انجام چنین کارهایی‌اند. پنه‌لوپه‌ی زیرک او را به کمک همین خصیصه باز می‌شناسد و با ستایش از هوش استثناییِ اودیسئوس مجیزِ او را می‌گوید. اما چاپلوسی او، که رگه‌ای از تمسخر را در خود دارد، در ادامه به گسستی ناگهانی منجر می‌شود، آن‌هم با کلماتی که می‌کوشند دلیلِ رنج و عذاب همه‌ی زوج‌ها را در حسادتِ خدایان به سعادتی بیابند که فقط ازدواجْ ضامن آن است: «تأیید و تصدیقِ مفهوم امر دائمی.»[۵۰] «همه‌ی درد و بدبختی ما ناشی از خدایان است، که نمی‌توانند شاهد آن باشند که ما در شادی‌های جوانیِ یکدیگر شریک شویم

50. Goethe, ***Wilhelm Meisters Lehrjahre.*** Jubi läumsausgabe,. Stuttgart und Berlin o.J. Vol. I, 16. chapter, P. 70. [*Goethe, Wiihelm Meister*, trans. H. M. Waidson, London 1977, P. 62.]

و همراه با هم به آستانه‌ی پیری رسیم.»[۵۱] ازدواج نه فقط معرف نظامِ مبتنی بر تراز طلب‌ها و بدهی‌های زندگان است بلکه در عین حال همبستگی و استقامت در رویارویی با مرگ را بازنمایی می‌کند. در ازدواج، آشتیْ گرداگردِ سلطه و انقیاد رشد می‌کند، درست همانطور که در طول تاریخ تا به امروز، انسانیّت حقیقی فقط در پیوند با آن عنصر وحشیانه‌ای شکوفا شده است که «ارزش‌های انسانی» حجابی بر آن است. حتی اگر قرارداد میان زوج‌ها این خصومتِ کهن را به دشواری کنار بگذارد، با این حال زوجی که در صلح و آرامش پیر می‌شوند رفته‌رفته در تصویرِ *فیلمون* و *بوسیس** ذوب می‌شوند ـ در همان حال که دودِ برخاسته از محرابِ قربانی به دودی استحاله می‌یابد که با خیر و خوشی از اجاق برمی‌خیزد. ازدواج بی‌شک بخشی از صخره‌ی آغازین اسطوره در بنیان تمدّن را تشکیل می‌دهد. اما صلابت و دوام اسطوره‌ای آن، از درون [قلمرو] اسطوره، همچون جزیره‌ای کوچک از دل دریایی بی‌انتها، سر بر می‌آورد.

اما در اودیسه [یا سفر پرماجرا] به معنای حقیقی کلمه، دورترین نقطه هرگز چنین پناهگاه گرم و نرمی نیست؛ بلکه همان هادس یا قلمرو مردگان است. صورت‌هایی که بر مسافرِ ماجراجو در نخستین سفر به جهان زیرین نمایان می‌شوند، اشباحِ حوزه‌ی مادرسالاری‌اند[۵۲] که توسط دینِ نور به جهان زیرینِ تبعید شده‌اند: نخست مادرِ خود اودیسئوس که وی در طول ملاقات با او خود

51. *Odyssey*, P. 346.

* زوجی روستایی که از زئوس و هرمس، که در هیأت مبدل به زمین آمده بودند، پذیرایی کردند؛ و به همین سبب به کاهن و کاهنه‌ی زئوس و در پایان عمر طولانی‌شان به دو درختِ درهم‌تنیده بدل گشتند.

52. Cf. Thomson, *op. cit.*, p.28.

را مجبور می‌کند چهره‌ای سخت و پدرسالارانه و هدفمند را حفظ کند.[۵۳] به دنبال شبح مادر، اشباح قهرمانان مؤنثی از اعصار ابتدایی ظاهر می‌شوند. لیکن تصویر مادرْ ناتوان، کور و بی‌کلام[۵۴] است، نوعی شبح، درست بسان روایت حماسی در لحظاتی که زبان جای خود را به تصاویر می‌بخشد. برای اینکه اشباح بتوانند سخن بگویند و خود را، به صورتی هر چند بیهوده و فرعی، از بند زبان‌بستگیِ اسطوره‌ای رها سازند، به خون قربانی در مقام وثیقه‌ی صاحبانِ خاطره‌یِ زنده نیاز است. ذهنیت فقط زمانی که با تشخیص پوچیِ تصاویرْ بر خود حاکم شود، می‌تواند شریک امیدی شود که تصاویر و اشباح به طرزی بیهوده وعده‌اش را می‌دهند. برای اودیسئوس سرزمین موعودْ قلمرو باستانیِ تصاویر نیست. در نهایت، همه‌ی تصاویرْ ذات حقیقی خود در مقام سایه‌های متعلق به جهان مردگان را همچون توهم آشکار می‌سازند. اودیسئوس پس از تشخیصِ مرده و ناتوان‌بودنِ این اشباح و تصاویر، آنان را با حرکتی حاکمانه و معطوف به صیانت نفسْ مرخص و از حیطه‌ی [آیین] قربانی طرد می‌کند، و قربانی را برای آنانی نگه می‌دارد که به وی معرفتی سودمند به حال زندگی‌اش عطاء می‌کنند. در متن چنین معرفتی، قدرت اسطوره، که به هیئت اشکال ذهنی در آمده است، فقط به‌منزله‌ی تخیل دوام می‌آورد. قلمرو مردگان، جایی که

---

۵۳. «وقتی او را آنجا دیدم چشمان‌ام پر از اشک شد، و دل‌ام برای‌اش سوخت. لیکن هر چند عمیقاً متاثر شده بودم، به او اجازه ندادم بی‌موقع، پیش از آنکه تیرسیاس سخن بگوید، به خون نزدیک شود» (*odyssey*, P.173).

۵۴. «آنجا روح مادرِ مرده‌ام را می‌بینم. او خاموش کنارِ خون می‌نشیند و دل آن ندارد که به چهره‌ی پسرِ خویش بنگرد یا حتی کلمه‌ای به او بگوید. ای شاهزاده، به من بگو آیا هیچ راهی نیست تا او بفهمد من همویم؟» (*Ibid.*, P175).

اسطوره‌های خلعِ یدشده گرد می‌آیند، از موطنِ او دورترین فاصله را دارد، و فقط از دورترین فاصله می‌تواند با زندگان ارتباط برقرار سازد. اگر بتوان به پیروی از کرشهوف این فرض را پذیرفت که سفر اودیسئوس به جهان زیرین بخشی از کهن‌ترین لایه‌ی حماسه را تشکیل می‌دهد[۵۵]، لایه‌ای که خود متشکل از افسانه‌های موجود در ادوار باستانی است، آنگاه باید قبول کرد این قدیمی‌ترین لایه در عین حال ــ نظیر سنتِ مربوط به سفرهای اورفئوس و هرکول به جهان زیرین ــ حاوی گرایشی است که به صورتی تعیین‌کننده از اسطوره فراتر می‌رود. در واقع، مضمونِ درهم‌شکستنِ دروازه‌های دوزخ و ملغی‌ساختنِ مرگْ درونی‌ترین هسته‌ی هر تفکر ضداسطوره‌ای است. این عنصرضداسطوره‌ای در پیشگویی *تیرسیاس* (*Teiresias*) در موردِ راهِ ممکن فرونشاندن خشم پوزیدئون نهفته است. اودیسئوس می‌باید در آوارگی خویش باز هم پیش‌تر رود و پارویی را بر دوش خویش حمل کند تا به قومی برسد «که از دریا هیچ نمی‌دانند و هیچ‌گاه به طعامشان نمک نمی‌زنند.»[۵۶] زمانی که او با مسافر دیگری روبرو شود که از پاروی رویِ دوش‌اش به‌منزله‌ی یک «بادافشان»* یاد کند، به مکان مناسب برای تقدیم قربانی به پوزیدئون رسیده است. هسته‌ی پیشگویی همان اشتباه‌گرفتنِ بادافشان به جای پارو است. این نکته می‌بایست اهالیِ ایونی به شدت کمیک به‌نظر رسیده باشد. لیکن این جلوه‌ی کمیک، که در اینجا مبناء

---

۵۵. «نمی‌توانم از این باور بپرهیز کنم که کل سرودِ یازدهم *ادیسه*، به استثنای معدودی قطعات، پاره‌ای از *nostos* [= سَفَر] قدیمی است و از این رو کهن‌ترین بخش منظومه را تشکیل می‌دهد.»
(Kirchhoff. *Die homerische Odyssee*, Berlin 1879, P.226)

56. *Odyssee*, P.147.

* ابزاری شبیه پارو یا شن‌کش که با آن خرمن را باد می‌دهند.

و شرطِ آشتی محسوب می‌شود، معطوف به خشم و غضب پوزیدئون است و نمی‌تواند متوجه آدمیان باشد.[۵۷] منظور از این خلط یا سوءتفاهم سرگرم‌ساختنِ خدای وحشی دریاهاست، آن‌هم بدین امید که شاید خشم او در هیئت خنده منتفی شود. این نکته کاملاً قابل قیاس با اندرز همسایه در داستان گریم است کـه توضیح می‌دهد چگونه یک مادر می‌تواند از شرّ یک پَری ـ بچه خلاص شود که با نوزاد خودش عوض شده است: «مادر باید پَری ـ بچه را به آشپزخانه ببرد، او را بر روی سکو بنشاند، آتش روشن کند و در دو پوسته‌ی تخم‌مرغ آب به جوش آورد. این کار موجب خنده‌ی پری ـ بچه می‌شود و اگر او بخندد کارش به آخر می‌رسد.»[۵۸] اگر تاکنون خنده نشانه‌ی خشونت و فوران طبیعت کور و لجوج بوده است، لیکن خنده در عین حال عنصر مخالف را نیز در بردارد زیرا از طریق خنده، طبیعتِ کور به نفسِ خود آگاه می‌شود و در

---

۵۷. او در آغاز «شوی زمین» بود (Wilamowitz, *Glalube der Hellenen*, Vol. I, PP.112 ff) و فقط در مرحله‌ای بعدی خدای دریا شد. پیش‌گویی تیرسیاس شاید اشاره‌ای تلمیحی به ماهیت دوگانه‌ی او باشد. می‌توان تصور کرد که جلب رضایت او از طریق یک قربانیِ زمینی و بسیار دور از هر دریایی، حاکی از نوعی اعاده‌ی نمادینِ قدرت زمینی و غیرالمپی اوست. خودِ این اعاده‌ی قدرت نیز ممکن است بازتابی از غلبه‌ی کشاورزی به عنوان شیوه‌ی معاش بر سفر دریایی به قصد غارت باشد: کیش‌های دمتر و پوزیئیدون درهم‌آمیختند (Cf.Thomson, *oP.cit.*, P. 96 ,fn).

۵۸. ترجمه از Gimm. *Kinder-und Hausmärchen*, leipzign.d, P.2.8 . در طول زمان، مضامینی بسیار نزدیک و مرتبط به هم، به ویژه در مورد دمتر، از عصر باستان انتقال یافته است. «دمتر پس از ربوده‌شدن دخترش در جستجوی او به الوسیس آمد و مهمان دیزالس و زناش بابو شد؛ ولی او به سبب اندوه ژرفـاش لب به آب و غذا نزد. اینجا بود که میزبانِ وی، بابو، بالا زدن ناگهانیِ دامنی‌اش و عریان کردنِ تن‌اش دمتر را به خنده انداخت.»
Freud, *Complete Psychological Works*, Vol. XIV, London 1962, P. 338, cf. Salomon Reinach, Cultes, Mythes et Religions, Paris 1912, Vol. IV, PP. 115ff

نتیجه خشونت مخرب خود را وا می‌نهد. این ابهامِ نهفته در خنده پیوند نزدیکی با ابهام نام دارد؛ شاید نام‌ها چیزی نیستند مگر خنده‌ی متصلّب‌شده، درست همان طور که نام‌های خودمانی تا به امروز چنین‌اند ــ یگانه نام‌هایی که کنش آغازینِ نام‌گذاری در آنها هنوز تداوم دارد. خنده با احساس‌گناهِ ذهنیت هم‌پیمان است، اما در متن تعلیقِ قانون که خنده آن را اعلام می‌کند، در عین حال به چیزی ورای آن هم‌دستی اشاره دارد. خنده گذری به موطن را وعده می‌دهد. خنده تمنایی برای موطن است که ماجراهای ذهنیت را به راه می‌اندازد، ذهنیتی که پیش‌تاریخ آن در *اودیسه* روایت شده است و به لطف همین ماجراها از جهانِ بدوی و آغازین می‌گریزد. این واقعیت که مفهوم موطن (homeland) ــ علی‌رغم همه‌ی دروغ‌های فاشیست‌ها در تقابل با این نظر ــ مخالفِ اسطوره است، درونی‌ترین پارادوکس حماسه را تشکیل می‌دهد. آنچه در حماسه رسوب کرده است خاطره‌ی عصری تاریخی است که در آن بیابان‌گردی جای خود را به اسکان ــ این پیش‌شرطِ شکل‌گیریِ هرگونه موطن ــ بخشید. اگر نظام ثابت مالکیت، که اسکان متضمن آن است، به راستی منشاءِ ازخودبیگانگیِ انسان است ــ که هر گونه دلتنگی و تمنا برای خانه و اشتیاق برای یک وضعیت آغازینِ گمشده از دل آن برمی‌خیزد ــ این نکته نیز حقیقت دارد که هرگونه تمنا و دلتنگیْ معطوف به اسکان و مالکیت ثابت است که مفهوم موطن فقط بر آن استوار است. تعریف نوالیس که بر مبنای آن کل فلسفه در حکم دلتنگی [برای خانه و موطن] است، فقط در صورتی درست است که این تمنا در قالب شبح یک وضعیت آغازینِ گمشده بر باد نرود، بلکه خانه و موطن، و حتی خود طبیعت، به‌منزله‌ی چیزی تصویر شود که نخست می‌بایست از چنگ اسطوره به‌در شده باشد. موطن در حکم وضعیتِ گریختن و خلاص‌شدن است. به

همین دلیل این انتقاد که افسانه‌های هومری «از زمین خاکی دور می‌شوند» تضمینی بر حقیقت آنها است. این افسانه‌ها «رو به سوی آدمیان می‌آورند.»[۵۹] انتقال و دگرگونیِ اسطوره‌ها به رمان، نظیر آنچه در داستان‌های ماجراجویانه رخ می‌دهد، بیش از آنکه اسطوره را تحریف کند آن را به درون حوزه‌ی زمان می‌کشد، و مغاکی را افشا می‌کند که اسطوره را از موطن و آشتی جدا می‌سازد. انتقام تمدن از جهان آغازین بسیار دهشتناک بوده است، و در این انتقام ــ که هولناک‌ترین سند آن در روایت هومر را می‌بایست در توصیفِ ماجرای مثله‌شدنِ *ملانتیوس* بزچران جست ــ تمدنْ خود با جهان آغازین شباهت می‌یابد. البته تمدن به‌واسطه‌ی محتوای اَعمالِ گزارش‌شده، از آن جهان فراتر نمی‌رود، بلکه نکته‌ی اصلی همان تأمل در نفسی است که خشونت را وا می‌دارد تا در لحظه‌ی روایت چنین اَعمالی، درنگ کند. نفس سخن‌گفتن، یعنی زبان در تقابل با آواز اسطوره‌ای، و امکان حفظ و توسل به فجایع گذشته از طریق خاطره، این است قانونِ گریزِ هومری. بی‌دلیل نیست که قهرمانِ در حال گریز مکرراً به‌منزله‌ی راوی معرفی می‌شود. سردی و فاصله‌گیری روایت، که حتی امور هولناک را نیز تو گویی برای سرگرم‌کردن توصیف می‌کند، برای نخستین بار این دهشت‌ها را، که در آوازها [ی اسطوره‌ای] به نحوی آرام و موقر با تقدیر خلط می‌شوند، به روشنی تمام آشکار می‌سازد. لیکن هنگامی که سخن برای لحظه‌ای متوقف می‌شود، این شکاف یا گسست اجازه می‌دهد تا رخدادهای روایت‌شده به امری متعلق به گذشته‌ی دور مبدل شوند، و باعث می‌شود بارقه‌ای از شبحِ آزادی فروزان گردد که تمدن تا به امروز قادر به

59. Hölderlin, *Der Herbst, op. cit.*, P. 1066 [Hölderlin, "Autumn," *poems and Fragments, op. cit.*, P. 595.]

خاموش‌کردن تمام و کمالِ آن نبوده است. سرود بیست و دوم *اودیسه* مجازاتی را توصیف می‌کند که پسر پادشاهِ جزیره [تله‌ماخوس] برای ندیمه‌های ناسپاسی مقرر ساخت که کارشان به فحشا کشیده بود. سرنوشت قربانیانِ به دار آویخته با چنان متانتِ سردی توصیف می‌شود که به لحاظ غیرانسانی‌بودن فقط با *بی‌احساسیِ* بزرگترین راویان و نویسندگان قرن نوزدهم قابل قیاس است. سرنوشت قربانیان با لحنی یکنواخت با مرگ پرندگانِ به دام افتاده مقایسه می‌شود؛ و بر اساس مکثِ گنگ و بی‌حسی که در این نقطه روایت را احاطه می‌کند، به درستی می‌توان گفت که باقیِ هر سخنی چیزی نیست جز سکوت. در ادامه‌ی این توصیف عبارتی می‌آید بدین مضمون: «تا مدتی پاهای‌شان تکان می‌خورد، اما نه برای زمانی دراز.»[60] دقت این توصیف، که از قبل واجدِ برودتِ خاصِ تشریح اجساد است،[61] همچون یک رمانْ گزارشی از پیچ‌وتاب زنانِ به‌بندکشیده‌ای ارائه می‌دهد که زیر سایه‌ی عدالت و قانون، به درون همان قلمرویی فروافکنده می‌شوند که اودیسئوسِ قاضی از آن گریخته است. هومر در مقام شهروندی که به این مراسم اعدام می‌اندیشد، خود و شنوندگان‌اش، یا در واقع خواننده‌گان‌اش، را با این مشاهده و نظرِ تأییدشده تسکین می‌دهد که پیچ‌وتابِ پاها برای زمانی دراز ادامه نیافت ــ یک لحظه، و سپس همه چیز

60. *Odyssee*, P.340.

۶۱. از نظر ویلاموویتز، عمل مجازات «از سوی شاعر با رضایت و خشنودی اجرا شد» (*Die Heimkehr des Odysseus, op. cit.*, P.67) اما زمانی که این پژوهشگر اقتدارگرا با شور و شوق از تشبیه به کار رفته در مورد طناب‌های دار ـ که «پیچ و تابِ زنان را به شیوه‌ای رسا و مدرن توصیف می‌کند» (ibid, P. 76) ـ سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد رضایت و خشنودی عمدتاً از آنِ خودِ اوست. آثارِ ویلاموویتز از جمله بارزترین اسنادِ آمیزه‌ی آلمانیِ فرهنگ و توحش‌اند، آمیزه‌ای که در یونانی‌مآبیِ مدرن امری بنیادی است.

تمام شد.[۶۲] لیکن پس از عبارتِ «نه برای زمانی دراز» جریانِ درونیِ روایت متوقف می‌شود. «نه برای زمانی دراز؟» راوی با این تمهید این پرسش را پیش‌روی ما می‌نهد و غیرمستقیم دروغِ نهفته در آرامش و متانت خویش را برملا می‌کند. گزارشی که بدین طریق متوقف شده است دیگر نمی‌تواند قربانیان اعدام را فراموش کند و زجرِ بیان‌ناپذیر و بی‌حد و حصرِ نهفته در تک‌تک ثانیه‌هایی را عیان می‌سازد که ندیمه‌ها با مرگ دست به گریبان بودند. از عبارتِ «نه برای زمانی دراز» هیچ پژواکی باقی نمی‌ماند مگر این گفته‌ی سیسرو: *Quo usque tandem* [*تا کِی باز هم شکیبایی ما را خواهی آزمود؟*]، که سخنورانِ ادوار بعدی با انتسابِ این شکیبایی به خویش، نادانسته حرمت آن را شکستند. اما در توصیف آن عمل شنیع، واقعیتِ تعلق آن به گذشته‌های دور محملِ امید است. هومر دستِ تسلی‌بخش و نرمِ خاطره را برطومار پاره‌پاره‌ی پیش‌تاریخ، توحش و فرهنگ می‌کشد، و آرامش و تسکینِ «روزی روزگاری» را به ارمغان می‌آورد. این حماسه فقط در مقام رمان به یک داستان پریان استحاله می‌یابد.

۶۲ ژیلبر مورای توجه ما را به نیتِ تسلی‌بخشِ نهفته در این بیت جلب می‌کند. بنا به نظریه‌ی او، صحنه‌های مربوط به شکنجه توسط سانسورِ تمدن‌ساز از حماسه‌ی هومر حذف شده‌اند. امّا مرگِ ملانیتوس و زنان باقی مانده است. (op. cit., P. 146)

ضمیمه II:

ژولیت یا روشنگری و اخلاق

طبق نظر کانت، روشنگری یعنی «به‌درآمدنِ آدمی از ناپختگی و عدم‌بلوغی که خود مقصرِ آن است. عدم‌بلوغ همان ناتوانی از به‌کارگرفتنِ قوه‌ی فهمِ خویش بدونِ هدایت و ارشادِ دیگری است.»[1] «فهمیدنِ بدونِ هدایت و ارشادِ دیگری» همان فهمیدن تحت هدایت عقل است. این حکم معنای بیشتری دربر ندارد جز آنکه ذهن یا فاهمه، به‌لطفِ سازگاری و انسجام خود، شناخت‌های جزئی را درقالب یک نظام سازمان می‌دهد. «برای عقل، یگانه ابژه یا موضوع همان قوه‌ی فهم و کاربردِ هدفمندِ آن است»[2]. عقل «نوعی وحدتِ جمعیِ معیّن را به هدف و غایتِ عملکردهای فهم»[3] بدل می‌کند، و این وحدت همان نظام است. قواعدِ عقل دستورالعمل‌هایی برای تنظیمِ سلسله‌مراتبیِ مفاهیم‌اند. در نظر کانت نیز، همچـون لایبنیتس و دکارت، عقلانیت عبارت است از فرآیندهای

---

1. *Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? Kants Werke. Akademic-Ausgabe. VolIII, P. 35. [Kant, "An answer to the question: What is Enlightenment?" *Practical Philosophy*, trans. Mary J. Gregor. Cambridge 1996, P. 17.]

2. *Kritik der reinen Vernunft* op.cit.,VOL.III (2nd ED.)P.427

3. *Ibid.*

عروج به جنس‌های (genera) رده‌های بالاتر و نزول به گونه‌های (species) پایین‌تر که [از طریق آنها] ایده‌ی پیوندِ نظام‌مند را کامل می‌کنیم.»[4] نظام‌مندساختنِ معرفت به‌معنی «پیوند اجزای آن بر پایه‌ی اصلی واحد است.»[5] در تفسیرِ روشنگری، فکرکردن عبارت است از فرآیندِ استقرارِ یک نظامِ وحدت‌یافته‌ی علمی و اخذِ معرفتِ مبتنی بر امور واقع از اصول، حال چه این اصول به‌منزله‌ی آکسیوم‌های دلبخواهی یا ایده‌های فطری تفسیر شوند، و چه به‌مثابه بالاترین مقولات انتزاعی. قوانینِ منطقْ کلی‌ترین روابط را در چارچوبِ این نظامْ تثبیت و آنها را تعریف می‌کنند. وحدت از انسجام و هماهنگی با خود برمی‌خیزد. اصلِ تناقض معادلِ خودِ نظام در مقیاس کوچک است. معرفت یا شناخت عبارت است از قرارگرفتن تحتِ شمولِ اصول. معرفت با حکم، که از طریق آن ادراکات در نظام ادغام می‌شوند، یکی است. هر شکلی از تفکر که واجدِ جهتی نظام‌مند نباشد، سرگردان و بی‌جهت یا مبتنی بر اقتدار تلقی می‌شود. عقل فقط ایده‌ی وحدت نظام‌مند، یعنی عناصر صوریِ روابطِ ثابتِ مفهومی، را فراهم می‌آورد. [در نتیجه] هر قصد و هدفِ جوهری [یا غیرصوری] که آدمیان ممکن است به‌منزله‌ی نوعی بصیرتِ عقلانی مطرح سازند، از دیدِ روشنگری به مفهوم دقیقِ کلمه، توهم، دروغ یا «دلیل‌تراشی» است، حال هر قدر هم یکایک فیلسوفان بکوشند تا از این نتیجه‌گیری فاصله بگیرند و به‌سوی اتکا به حسِ نوع‌دوستی حرکت کنند. عقل یعنی «قوه‌ی... استنتاجِ جزء از کل.»[6] طبق نظر کانت، همگونیِ امر کلی و امر جزئی توسط «شماتیسمِ فهم ناب» یا عملکرد ناخودآگاهِ مکانیزمِ تعقّل و تفکر تضمین می‌شود، عملکردی که ادراک را در

---

4. *Ibid.*, P. 542.
5. *Ibid.*, P. 534.
6. *Ibid.*

تطابق با فهمْ ساختار می‌بخشد. آن فهم‌پذیری که حکمِ ذهنی حضورش را در هر چیزی کشف می‌کند، از سوی تفکر به‌مثابه خصلتی عینی، پیش از ورودِ آن چیز به نفس (ego) در آن حک می‌شود. بدون چنین شماتیسمی ــ در یک کلام، بدون عنصرِ عقلانیِ ادراک ــ هیچ نوع تأثری با یک مفهوم هماهنگ نمی‌شود، و هیچ مقوله‌ای با یک مثال خاص؛ و تفکر، چه رسد به نظام که همه چیز معطوف به آن است، فاقدِ وحدت می‌ماند. ایجادِ این وحدتْ وظیفه و رسالتِ آگاهانه‌ی علم است. اگر «همه‌ی قوانینِ تجربی...صرفاً تعیّناتِ خاصِ قوانینِ نابِ فهم»[7] باشند، تحقیق و پژوهش همواره باید این نکته را تضمین کند که اصول به‌درستی با احکامِ ناظر به امور واقع جفت و جور شده‌اند. «این همسازیِ طبیعت با قوه‌ی شناختِ ما نوعی فرضِ پیشنیِ قوه‌ی حکم یا داوری است.»[8] این همسازیْ «راهنما و سرنخ»[9] تجربه‌ی سازمان‌یافته است.

نظام باید همواره هماهنگ با طبیعت نگه داشته شود؛ درست همانطور که امور واقع یا فاکت‌ها به کمک نظامْ پیش‌بینی می‌شوند، پس باید آن را تأیید کنند. امّا امور واقع به [عرصه‌ی] کنش تعلق دارند؛ آنها همواره نحوه‌ی تماسِ سوژه‌ی فردی با طبیعت درمقام ابژه‌ی اجتماعی را مشخص می‌سازند: تجربه‌کردن همواره همان کنش و رنجِ واقعی است. البته در علم فیزیک، یک ادراک، که توسط آن یک نظریه می‌تواند اثبات شود، معمولاً تا حد نمایان‌شدنِ جرقه‌های الکتریکی در دستگاه آزمایش تقلیل می‌یابد. نمایان‌نشدنِ آن کلاً فاقد پیامدِ عملی است، زیرا صرفاً یک نظریه یا احتمالاً آینده‌ی شغلیِ مسئول تنظیمِ

---

7. *Ibid.*, P. 148.
8. *Kritik der Urteilskraft*,.op. Cit., Vol V, P. 185.
9. *Ibid.*, P. 25.

دستگاهِ آزمایش را نابود می‌کند. ولی شرایطِ آزمایشگاهی درحکم استثناءاند. تفکری که نتواند توافقِ میان نظام و ادراکِ شهودی را برقرار سازد، فقط تأثراتِ بصریِ منفرد را نقض نمی‌کند، بلکه با پراکسیس یا کنش واقعیْ ناسازگار می‌شود. رخدادِ منتظره تحقق نمی‌یابد، لیکن رخدادِ غیرمنتظره به‌واقع رخ می‌دهد: پل فرومی‌ریزد، محصول بر باد می‌رود، دارو به مرگ می‌انجامد. آن جرقه‌ای که قاطعانه نشانگرِ فقدان تفکرِ نظام‌مند یا نوعی نقض منطق است، برابر با مرگ ناگهانی است نه یک ادراکِ گذرا. نظامی که روشنگری دنبال می‌کند، شکلی از معرفت است که به بهترین وجه امور واقع را سروسامان می‌دهد و به مؤثرترین شکل از سروریِ سوژه بر طبیعت حمایت می‌کند. اصول نظام همان اصولِ صیانت نفس است. عدم‌بلوغ معادلِ عجز از بقا است. فرد بورژوا در شکل‌های متوالیِ برده‌دار، کارفرمای آزاد، و مدیرعاملْ سوژه یا فاعلِ منطقیِ روشنگری است.

روشنی و وضوحِ ظاهریِ احکام روشنگریِ غربی دشواری‌هایِ نهفته در مفهوم عقل را پنهان می‌سازد، دشواری‌هایی که خود معلولِ این واقعیت‌اند که سوژه‌ها، یا حاملانِ همین عقل، به‌واقع با یکدیگر در تقابل‌اند. امّا این دشواری‌ها در کتاب *نقد عقل ناب* خود را در قالب رابطه‌ی ناروشنِ موجود میانِ نفس استعلایی و نفس تجربی، و همچنین در قالب دیگر تناقصاتِ آشتی‌ناپذیر، نمایان می‌سازند. مفاهیمِ کانت دوپهلواند. عقل درمقام نفسِ استعلایی و مافوق‌فردیْ دربرگیرنده‌ی ایده‌ی نوعی همزیستیِ آزاد است که در متن آن آدمیانْ خود را به‌منزله‌ی سوژه‌ای کلی و همگانی سازمان می‌بخشند و با تکیه بر همبستگیِ آگاهانه‌ی کل [جامعه] بر تقابل میانِ عقل ناب و عقل تجربی غلبه می‌کنند. این کلْ معرفِ ایده‌ی کلیّت حقیقی یا همان آرمانشهر است. ولی

درعین‌حال، عقلْ عامل و کارگزارِ تفکرِ محاسبه‌گر است، که جهان را بر مبنای اهدافِ معطوف به صیانت نفسْ نظم و ترتیب می‌بخشد و هیچ کارکردِ دیگری را بازنمی‌شناسد مگر ساختن و پرداختن ابژه با مواد و محتواهای حسی به قصد تبدیلِ آن به ماده‌ی سلطه و انقیاد. درنهایت معلوم می‌شود که ماهیتِ حقیقیِ شماتیسم که امر کلی و جزئی، مفهوم و مصداق فردی، را از بیرون مرتب و هماهنگ می‌سازد، در چارچوب علمِ رایج، چیزی نیست مگر منفعتِ جامعه‌ی صنعتی. وجود برحَسَبِ هدایت و مدیریتْ درک و شناخته می‌شود. همه چیز حتی فردِ انسانی ـ چه رسد به حیوان ـ به فرآیندی تکرارپذیر و تعویض‌پذیر بدل می‌شود، یعنی به مثال و نمونه‌ای صرف برای الگوهای مفهومیِ نظام. شرایطِ حاکم مانعِ بروزِ ستیز تجربه‌ی فردی با ذهنیت همگانی و با مدیریتِ علمیِ شیءواره‌ساز می‌شود. دستگاه مفهومی، حتی پیش از وقوعِ ادراک، حواسِ آدمیان را تعیین می‌کند؛ هر شهروندی چنین می‌پندارد که جهان *به‌صورت* پیشینی از همان ماده‌ی خامی ساخته شده است که خودش با آن جهان را بنا می‌کند. کانت، با تکیه بر شهود، همان چیزی را پیش‌گویی کرد که امروزه توسط هالیوودْ آگاهانه عملی می‌شود: همه‌ی تصاویر، طی فرآیند تولید، ازقبل سانسور می‌شوند، آن‌هم بر اساس همان معیاری از فهم که در مرحله‌ی بعدی، دریافتِ این تصاویر از سوی بینندگان را تعیین می‌کند. آن ادراکی که ظاهراً حکم یا داوریِ همگانی را تصدیق می‌کند، حتی پیش از وقوع ادراک، توسط آن حکم شکل یافته است. حتی اگر آن یوتوپیای سرّیِ نهفته در مفهوم عقل، در ورای منافعِ متنوع و تصادفیِ سوژه‌ها یا افراد، به منافعِ مشترک و سرکوب‌شده‌ی آنان نیم‌نگاهی داشته باشد، این عقل ــ که زیر فشارِ اهداف [ابزاری] صرفاً به‌منزله‌ی علمِ نظام‌مند عمل می‌کند ــ نه فقط تفاوت‌ها را یکدست می‌سازد، بلکه منافعِ

یکسان و همانند را نیز استاندارد می‌کند. عقل، گذشته از طبقه‌بندی‌های برخاسته از فرآیندِ اجتماعی (societal)، هیچ تعیّنی را به‌رسمیت نمی‌شناسد. هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی غیر از آن هدفی باشد که برای تحققِ آن تولید شده است: یک عضوِ مفید، موفق، یا ناکامِ گروه‌های شغلی و ملّی. او فقط یک نمونه‌ی واحد و تصادفی از گونه‌ی جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، و جغرافیاییِ خویش است. منطقْ دمکراتیک است: از این لحاظ بلندپایگان هیچ امتیازی بر دون‌پایگان ندارند. بلندپایگان به‌عنوان شهروندانِ برجسته و مهمْ طبقه‌بندی می‌شوند، و دون‌پایگان به‌عنوان موارد احتمالیِ اهدای کمک‌های اجتماعی. رابطه و نسبتِ کلیِ علم با طبیعت و انسانْ درست مثلِ رابطه‌ی خاصِ شرکت‌های بیمه با مرگ و زندگی است. اینکه چه کسی می‌میرد بی‌اهمیت است: مسأله‌ی اصلیْ نسبتِ میان آمارِ مرگ‌ومیرها و تعهداتِ شرکت‌ها است. آنچه در فرمول [بیمه] تکرار می‌شود قانونِ اعداد بزرگ است نه یک مورد خاص. همخوانیِ امر کلی و امر جزئی دیگر در یک شعور واحدْ پنهان نیست، شعوری که امر جزئی را فقط به‌منزله‌ی یکی از مواردِ امر کلی درک می‌کند، و امر کلی را فقط به‌منزله‌ی آن وجهی از امر جزئی که به‌واسطه‌اش می‌توان بر این امر استیلا یافت و آن را درک کرد. علم از خودْ آگاه نیست؛ بلکه فقط یک ابزار است. امّا روشنگری همان فلسفه‌ای است که حقیقت را با نظامِ علمیْ یکی می‌شمارد. تلاش کانت برای اثباتِ این یکسانی، که هنوز می‌شد آن را با نیّتی فلسفی به‌انجام رساند، به ظهورِ مفاهیمی منجر گشت که در حوزه‌ی علم فاقد هرگونه معنای‌اند، زیرا این مفاهیمْ دستورالعمل‌هایی صرف برای اعمالِ سلطه بر اساس قواعدِ بازی نیستند. مقوله‌ی فهم علم از خودْ ناقض خودِ مقوله‌ی علم است. تفکر کانت از حیطه‌ی تجربه درمقام کنش ابزاریِ محض فراتر می‌رود، و به‌همین دلیل امروزه ــ در

تطابق با اصولِ خویش ــ توسط روشنگری به‌عنوان فلسفه‌ای جزمی محکوم می‌شود. تصدیقِ کامل نظامِ علمی به‌منزله‌ی تجسم حقیقت ــ یعنی نتیجه‌ای که کانت بدان رسید ــ به‌معنای تأییدِ ناچیزیِ تفکر از سوی خودش بود، زیرا علم یعنی کنشِ فنی و ابزاری، کنشی که زیر فشار نظام، به‌اندازه‌ی سایر اشکالِ کار و عمل با تعمق و تأمل در هدف و غایت خویش فاصله گرفته است.

تعالیم اخلاقیِ روشنگری گواهی است بر تلاشیْ مأیوسانه برای جایگزین‌کردن دینِ تضعیف‌شده با نوعی انگیزه‌ی فکری برای دوام‌آوردن در جامعه، آن‌هم در شرایطی که منفعتِ مادی دیگر بدین منظور تکافو نمی‌کند. فلاسفه، درمقام شهروندانِ راستین، درعمل با همان قدرت‌هایی متّفق می‌شوند که در عرصه‌ی نظر آنها را محکوم می‌کنند. نظریه‌ها محکم و منطقی‌اند، در حالی که آموزه‌های اخلاقیْ ماهیّتی تبلیغاتی و احساساتی دارند، حتی زمانی که دقیق به‌نظر می‌رسند، یا آن‌که به‌لطف این آگاهی که اخلاقْ خود غیرقابل استنتاج است در ترفندهای زورکیِ صرف خلاصه می‌شوند ــ نظیر ترفندِ کانت وقتی که با نیروهای اخلاقی به‌منزله‌ی امور واقع برخورد می‌کند. تلاشِ او برای استنتاج وظیفه‌ی اخلاقیِ احترام متقابلْ از قوانینِ عقل، هرچند محتاطانه‌تر از هر تلاشِ مشابهی در فلسفه‌ی غرب است، فاقد هرگونه پشتیبانی در *نقد عقل ناب* است. این همان تلاشِ همیشگیِ تفکرِ بورژوایی است برای استوارساختنِ احترام، که بدون آن وجودِ تمدّن ناممکن می‌شود، بر چیزی غیر از منفعت و الزام مادی ــ این تلاش کانتْ والاتر و متناقض‌تر از همه‌ی موارد قبلی، ولی در عین حال به‌همان اندازه سطحی است. آن شهروندی که حاضر است به‌خاطرِ انگیزه‌ی کانتیِ احترام‌گذاشتن به صرفِ شکل قانونْ از سود خویش صرف‌نظر کند، نه فردی بهره‌مند از روشنگری بلکه خرافه‌پرست و یک احمق به‌شمار می‌رود.

ریشه‌ی خوش‌بینیِ کانتی، که براساس آن رفتارِ اخلاقیْ عقلانی است، حتی وقتی که احتمال می‌رود موجب ترقیِ افراد پست شود، همان ترس از رجعت به توحش است. اگر ــ همان‌طور که کانت در پاسخ به هالر نوشت ــ قرار می‌بود یکی از این نیروهای اخلاقیِ مبتنی بر عشق و احترامِ متقابل فرو پاشد، «آنگاه نیستی (بی‌اخلاقی) دهانِ خود را باز می‌کرد و کل قلمرو پدیده‌ها(ی اخلاقی) را همچون قطره‌ای آب می‌بلعید.»[10] امّا، طبق نظر کانت، از دیدگاه عقلِ علمی، نیروهای اخلاقی، درست به‌سانِ نیروهای غیراخلاقی، چیزی جز رانه‌ها و شیوه‌های خنثایِ رفتار نیستند؛ این نیروهای اخلاقی زمانی که به‌عوضِ امکانِ ذاتیِ نهفته در خود به‌سوی سازش با قدرتْ معطوف شوند، درجا به نیروهای غیراخلاقی بدل می‌گردند. روشنگریْ تفاوت و تمایز را از حیطه‌ی نظریه بیرون می‌راند و «با اَعمال و آرزوهای آدمیان دقیقاً همچون خطوط، سطوح و اجسام»[11] برخورد می‌کند. نظام توتالیتر این امر را در نهایتِ جدیّت تحقق بخشیده است. رهاشده از کنترل و نظارتِ همان طبقه‌ای که تاجرِ قرن‌نوزدهمی را به رعایتِ احترام و عشقِ متقابلِ کانتی موظف می‌ساخت، اینک فاشیسم، که به‌لطف انضباط آهنین‌اش مردمانِ تحت سلطه‌ی خود را از زحمتِ داشتنِ عواطفِ اخلاقی معاف می‌کند، دیگر نیازی به رعایتِ هیچ نظم و انضباطی ندارد. فاشیسم در تضاد با حکم مطلقِ اخلاقی و در تطابقِ کامل با عقل نابْ با انسان‌ها همچون اشیاء یا کانون‌های تحققِ شیوه‌های رفتاری برخورد می‌کند. حاکمانْ دغدغه‌ی آن را داشتند که از جهان بورژوایی دربرابر اقیانوسِ خشونتِ عریان حمایت کنند ــ اقیانوسی که اینک به‌واقع به درون اروپا سرازیر شده

10. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre, Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlib 1968, Vol. VI. 449
11. Spinoza, *Ethics*, trans. A. Boyle, London/New York 1948. pt. III, Pref., P. 84.

است ــ ولی فقط تا ان زمان که تمرکزِ اقتصادی به حد کافی پیشرفت نکرده بود. پیشتر، فقط فقرا و وحشیان در معرضِ خشمِ مهارگسیخته‌ی عناصرِ کاپیتالیستی قرار می‌گرفتند. لیکن نظام توتالیترْ مهارِ همه‌چیز را به دستِ تفکرِ محاسبه‌گر سپرده است و اکنون فقط به علم اعتقاد دارد. قانونِ این نظام چیزی نیست جز کاراییِ خشن و سبعانه‌ی خودش. از *نقد* کانت گرفته تا *تبارشناسیِ اخلاقِ* نیچه، این دستِ فلسفه بود که نوشته را بر دیوار نقش کرده بود؛ ولی فقط یک‌تن این نوشته را با همه‌ی جزئیات‌اش عملی کرد. آثارِ مارکی‌دوساد «فهم بدونِ هدایت دیگری» را به‌تصویر می‌کشد ـ و این یعنی همان سوژه‌ی بورژواییِ رهاشده از هرگونه بندگی.

صیانت نفسْ اصلِ برسازنده‌ی علم، و روح و جانِ جدول مقولات است، حتی اگر قرار باشد این جدول به‌صورتی ایدئالیستی، همچون در فلسفه‌ی کانت، استنتاج شود. حتی نفس (ego)، این وحدتِ تألیفیِ ادراک یگانه‌ساز، این عاملی که کانت آن را بالاترین نقطه می‌خواند و کلِ منطق باید به ریسمانِ آن چنگ زند[۱۲]، فی‌الواقع محصول و همچنین شرطِ لازمِ هستیِ مادی است. افراد بشر، که مجبوراند از خود مراقبت کنند، نفس را به‌منزله‌ی عاملِ دوراندیشی و مراقبتِ هوشیارانه بسط می‌دهند؛ نفس نیز طی نسل‌های متوالی، همپای چشم‌اندازِ خودکفاییِ اقتصادی و مالکیتِ مولّد فرد، منبسط و منقبض می‌شود. سرانجام این نفس از دستِ شهروندانِ خلع‌مالکیت‌شده به دستِ اربابان توتالیترِ تراست‌ها می‌افتد که علم‌شانْ به جوهرِ اصلیِ روش‌هایی بدل شده است که جامعه‌ی توده‌ایِ تحتِ سلطه ازطریق آنها خود را بازتولید می‌کند. ساد به‌افتخار هنرِ برنامه‌ریزی آنانْ بنای یادبودِ اولیه‌ای برپا کرد. توطئه‌ی صاحبانِ قدرت علیه

12. *Kritik der reinen Vernunft, op Cit.*, Vol.III(2nt ed.), P. 109.

مردم، که ازطریق سازماندهیِ قاطع اجرا می‌شود، و جمهوری بورژوایی، هر دو، روح روشنگری از زمان ماکیاولی و هابز را به یک اندازه مطیع خود می‌یابند. این روح فقط زمانی با اقتدار سَرِ جنگ دارد که اقتدارْ فاقد قدرتِ کافی برای تحمیلِ اطاعت باشد، و فقط زمانی با خشونت ستیز می‌کند که خشونتْ واقعیتی جاافتاده نباشد. تا زمانی که هویتِ عاملِ به‌کارگیریِ عقل نادیده گرفته شود، عقل به خشونت و میانجی‌گری به‌یک‌اندازه نزدیک است؛ و برطبق موقعیتِ افراد و گروه‌ها، صلح یا جنگ، مدارا یا سرکوب، را به‌مثابه وضعیت موجود عرضه می‌کند. از آنجا که عقلْ اهداف و غایاتِ جوهری را به‌منزله‌ی سلطه‌ی طبیعت بر ذهن و ابترساختنِ خودآیینیِ خویش افشا می‌کند، پس درمقام پدیده‌ای صوری، خادمِ هرگونه منفعت طبیعی است. تفکرْ یکسره به یک آلت یا ارگان بدل می‌شود و به درون طبیعت پس می‌نشیند. امّا درمقابل، از دید حاکمانْ همه‌ی آدمیان به مواد خام تبدیل می‌شوند، درست همان‌طور که کلِ طبیعتْ ماده‌ی خامی برای جامعه شده است. پس از میان‌پرده‌ی کوتاهِ لیبرالیسم که در آن بورژواها متقابلاً یکدیگر را کیش می‌کردند، اکنون سلطه به‌مثابه دهشتِ باستانی در شکلی عقلانی‌شده و فاشیستی ظاهر می‌شود. همان‌طور که شاهزاده فرانکاویا، درباریِ فردیناند پادشاه ناپل، می‌گوید: «اوهامِ دینی باید با حادّترین صُورِ دهشت تعویض شود. مردمان باید از قیدِ ترس از دوزخ رها شوند. بدین‌سان، به‌محض نابودشدنِ این ترس، مردمان خود را به‌دست هر چیز رها خواهند کرد؛ پس قوانینِ جزاییِ شدیداً سخت باید جایگزینِ این ترس موهوم شود، قوانینی که البته فقط بر مردمِ عادی اِعمال می‌شود، زیرا فقط آنان موجبِ بروزِ ناآرامی در حکومت‌اند: افراد ناراضی فقط از پست‌ترین طبقات سر برمی‌دارند. به‌واقع برای ثروتمندان، ایده‌ی یوغی که خود هرگز آن را تجربه

نمی‌کنند به چه معنا است، به‌ویژه اگر این ظاهرسازیِ توخالی به آنان این حق را دهد تا کسانی را که زیرِ یوغِ ایشان زندگی می‌کنند لگدمال سازند؟ در میان این طبقه هیچ‌کسی را نخواهید یافت که به بدترین شکلِ جباریّت تن نسپارد به‌شرط آن‌که دیگران نیز به‌واقع تابعِ آن باشند.»[۱۳] عقلْ ارگانِ محاسبه و برنامه‌ریزی است؛ نسبت به غایات و اهدافْ خنثی است؛ و در فضایِ ساماندهی رشد می‌کند. آنچه کانت به‌صورت استعلایی به‌اثبات رساند، یعنی قرابتِ شناخت و برنامه‌ریزی ــ همان امری که بر تمامیِ وجوهِ سراپا عقلانی‌شده‌ی هستیِ بورژوایی مُهرِ کارکرد و منفعت‌طلبی گریزناپذیر خویش را زد ــ از سوی ساد به‌صورت تجربی اثبات شده بود، آن‌هم یک قرن پیش از ظهور پدیده‌ی ورزش [توده‌ای]. تیم‌های ورزشیِ مدرن، که کنشِ میان اعضای آنها چنان به‌دقت تنظیم شده است که هیچ عضوی درباره‌ی نقشِ خود در تردید نیست، و هر بازیکن دارای ذخیره‌ای حاضر و آماده است، همتای دقیقِ تیم‌های جنسیِ رمان *ژولیت* اند که تک‌تکِ لحظات را به‌صورت مفید به‌کار می‌گیرند، از هیچ‌یک از روزنه‌های بدن آدمی چشم نمی‌پوشند، و هیچ کارکردی را غیرفعال باقی نمی‌گذارند. نوعی شلوغی و فعالیتِ فشرده و هدف‌مند بر عرصه‌ی ورزش نیز، همچون همه‌ی شاخه‌های فرهنگ توده‌ای، حاکم است، در حالی که هیچ‌کس به‌جز ناظرِ خبره قادر نیست تفاوتِ میان ترکیباتِ مختلف یا معنای افت‌وخیزهای متغیرِ بازی را تشخیص دهد، اموری که جملگی توسط قواعدِ دلبخواهی برگزیده و سنجیده می‌شوند. معماری و ساختار ویژه‌ی نظام کانتی، همچون هرمِ بدن‌ها در عیش‌های جنسیِ ساد و اصولِ قالبیِ فرماسونریِ بوژواییِ اولیه ــ که تقسیم‌بندیِ خشک جامعه‌ی هرزه‌گان در رمان *صدوبیست*

13. Marquis de Sade ,*Histoire de Juliette*, Holland, 1797, Vol. V,pp. 310.

روز دوم تصویرِ هجوآمیزِ آن است ــ تجسمِ پیشینِ شکلی از سازماندهیِ محروم از هرگونه هدفِ جوهری است که می‌رفت تا کلِ زندگی را در برگیرد. آنچه در این رخدادها، بیش از خود لذت، مهم به‌نظر می‌رسد، جستجوی فعالانه‌ی لذت و سازماندهیِ آن است؛ درست همان‌طور که در دیگر اعصارِ اسطوره‌زدایی‌شده ــ عصر امپراطوری رُم، رنسانس، و عصر باروک ــ طرح یا شِمایِ فعالیتْ مهم‌تر از محتوای آن بود. در عصر جدید، روشنگریْ ایده‌هایِ هماهنگی و کمال را از صُورِ عینیت‌یافته‌ی انتزاعیِ آنها در قالب نوعی جهان‌اُخرویِ دینیْ رها ساخته و آنها را به‌مثابه معیارهای شوق و تلاش بشریِ وابسته به منطقِ نظام در دسترسِ همگان قرار داده است. آن یوتوپیایی که منشأ امیدهای انقلاب فرانسه بود، به‌صورتی همزمان بارور و سترون، جذبِ موسیقی و فلسفه‌ی آلمانی شد، و از آن پس نظام بورژواییِ مستقرْ عقل را به امری سراپا کارکردی بدل ساخت. عقل به نوعی قصدیتِ بدون قصد بدل گشت، که دقیقاً به همین سبب می‌توانست در خدمتِ هر غایتی به‌کار گرفته شود. عقل چیزی نیست جز برنامه‌ریزی درمقام غایتی فی‌نفسه. دولت توتالیترْ ملت‌ها را دستکاری می‌کند و بازی می‌دهد. شاهزاده‌ی کتابِ ساد در پاسخ به شخصیتِ درباری، که سخن‌اش پیشتر نقل شد، می‌گوید: «درست به همین شکل، خودِ حکومت نیز باید مهارِ جمعیت را به دست گیرد. حکومت باید ابزارهای لازم را در اختیار داشته باشد تا، در صورت ترس از مردم، آنها را منقرض سازد یا، در صورتی که ضروری تشخیص دهد، شمارشان را افزایش دهد. و در ترازوی عدالت‌اش هیچ چیز را نباید به‌حساب آورد مگر منافع و امیال خودش را، همراه با امیال و منافعِ کسانی که، چنانکه گفتیم، فقط همان‌قدر قدرت به آنان عطا شده که بتوانند

قدرتِ ما را چند برابر سازند.»[14] شاهزاده همان راهی را نشان می‌دهد که امپریالیسم، یعنی عقل در خوفناک‌ترین شکل‌اش، همواره دنبال کرده است. «از قومی که می‌خواهی مطیع‌اش سازی خدای‌اش را بگیر و بدین‌سان آن قوم را دلسرد خواهی کرد. تا زمانی که خدایی جز خدایانِ تو نداشته باشد، همواره اربابش خواهی بود... درعوض بدان قوم نامحدودترین و جنایت‌بارترین جواز را عطا کن و هرگز آن را عقوبت مکن، مگر هنگامی که علیه تو برخیزد.»[15]

از آنجا که عقل هیچ هدف جوهری را برنمی‌نهد، همه‌ی تأثرات به یک اندازه از آن دوراند. آنها اموری صرفاً طبیعی‌اند. اصلی که برطبق آن عقل صرفاً مخالفِ هر امر نامعقول است، بنیاد تقابلِ حقیقی میان روشنگری و اسطوره‌پردازی را شکل می‌بخشد. اسطورهٔ روح را فقط به‌مثابه امری غرقه در طبیعت، به‌مثابه قدرتی طبیعی، بازمی‌شناسد. از دید اسطوره تکانه‌های درونی، همچون نیروهای بیرونی، قدرت‌هایی زنده با خاستگاهی الوهی یا اهریمنی‌اند. روشنگری، برعکس، زمینه و معنا و زندگی را به‌تمامی در متن یک ذهنیت از نو مستقر می‌کند، ذهنیتی که خود به‌واقع صرفاً توسط همین استقرارِ مجدد برساخته می‌شود. برای روشنگری، عقل همان عامل شیمیایی است که جوهرِ واقعیِ اشیاء و امور را جذب می‌کند و آن را در جهت خودآیینیِ محضِ عقل فعال می‌سازد. روشنگری برای گریختن از چنگِ ترسِ خرافی از طبیعت، اشکال و پدیده‌های عینیِ اثربخش را بدون استثنا به‌عنوان نقاب‌هایِ صرف بر ماده‌ی بی‌شکل معرفی کرد و تأثیر و نفوذِ ماده بر عامل انسانی را به‌مثابه بردگی محکوم ساخت، تا آنجا که سوژه، مطابق با ایده‌ی خودش، به یک مرجعِ واحد، نامحدود،

14. *Ibid*, pp. 322f
15. *Ibid* . p. 324

و توخالی بدل گشت. کلِ نیروی طبیعت به یک مقاومتِ تفکیک‌نشده‌ی صرف در برابر قدرت انتزاعیِ سوژه بدل شد. آن شکل خاصِ اسطوره‌پردازی که روشنگریِ غربی، از جمله حتی کالوَنیسم، باید از شرّش رها می‌شد، آموزه [یا برهان] کاتولیکیِ *نظم (ordo)* بود، و همچنین آن دین پاگانِ مردمی که در پسِ این آموزه به رشد خویش ادامه می‌داد. رهاساختنِ آدمیان از قیدِ چنین باورهاییْ هدف فلسفه‌ی بورژوایی بود. امّا این رهاسازی از آنچه بانیانِ انسان‌دوست‌اش درنظر داشتند، فراتر رفت. اقتصاد بازار، که این رهاسازی بدان دامن زد، در آنِ واحد هم شکلِ رایجِ عقل بود و هم قدرتی که عقل را تباه می‌کرد. مرتجعانِ رمانتیک فقط آن چیزی را بیان کردند که بورژواها خود ازقبل فهمیده بودند: این‌که در جهانِ ایشان آزادی به‌سوی هرج‌ومرجِ سازمان‌یافته گرایش داشت. نقدِ ضدانقلابِ کاتولیکی از روشنگری همان‌قدر معتبر از آب درآمد که نقدِ روشنگری از کاتولیسیسم. روشنگری نشانِ خویش را بر سینه‌ی لیبرالیسم سنجاق کرده بود. اگر همه‌ی تأثراتْ ارزشی برابر دارند، آنگاه به نظر می‌رسد صیانت نفس، که در هر حال بر منطقِ نظامْ مسلط است، موجه‌ترین اصل [اخلاقی] را برای رفتار ارائه می‌دهد. این اصل بنا بود تا در اقتصادِ آزاد با آزادیِ کامل عمل کند. نویسندگانِ تلخِ دوره‌ی بورژواییِ اولیه، نظیر ماکیاولی، هابز، و ماندویل، که از خودپرستیِ نفسِ فردی دفاع می‌کردند، متعاقباً جامعه را نیز به‌مثابه اصلِ مخرب بازشناختند و پیش از آن که [آرمان] هماهنگیْ توسط حاملانِ نور، یعنی کلاسیک‌ها، به مرتبه‌ی آموزه‌ی رسمی ارتقا یابد، آن را محکوم کردند. این نویسندگانْ کلیتِ نظامِ بورژوایی را به‌مثابه پدیده‌ی خوفناکی افشا کردند که در نهایتْ امر کلی و امر خاص، جامعه و فرد، هر دو را فرو بلعید. با بسطِ نظام اقتصادی که در آن مهارِ دستگاهِ اقتصادی توسط گروه‌های

خصوصی موجدِ شکافی میانِ آدمیان شده بود، صیانت نفس، هرچند از سوی عقلْ اینهمان تلقی می‌شد، به رانه‌ی شیءواره‌ی تک‌تک شهروندان و یک نیروی طبیعیِ مخرب بدل گشته بود که تمیزِ آن از تخریبِ نفس دیگر ممکن نبود. دو اصل [صیانت و تخریب نفس] در یک همجوشیِ تیره و گل‌آلود با هم ترکیب شدند. عقل ناب به بی‌عقلی (unreason) بدل شد، رویه‌ای همان‌قدر مصون از خطا که محروم از محتوا. با این حال، با ظهورِ پیشگامانِ انقلابی، آن یوتوپیایی که آشتیِ میان طبیعت و نفس را بشارت می‌داد از مخفی‌گاهِ خود در فلسفه‌ی آلمان بیرون آمد، آن‌هم درمقام چیزی در آنِ واحد ضدعقلانی و معقول، درمقام ایده‌ی اجتماعِ افراد آزاد ـ و بدین‌سان باعث شد تمامیِ خشم و غضبِ عقل بر سرش فرو ریزد. در جامعه آن‌چنان‌که هست، به‌رغم تلاش‌هایِ بی‌رمقِ اخلاق‌گرایانه برای ترویج انسانیت به‌منزله‌ی عقلانی‌ترین وسیله، صیانت‌نفس رها از قیودِ مزاحمِ یوتوپیایی باقی می‌ماند که خود به‌عنوان اسطوره طرد می‌شود. صیانت‌نفس برای بالایی‌ها صیانت‌نفسِ زیرکانه [به‌معنای پیروزی] در مبارزه‌ی فاشیستی برای قدرت است، و برای افرادِ عادی به‌معنایِ تطبیق‌یافتن با بی‌عدالتی به هر قیمت. عقلِ روشنگرشده، از ابزارِ سنجشِ یک رانه علیه رانه‌ای دیگر در محدوده‌ی فردْ همانقدر محروم است که از ابزارِ نظم‌بخشیدن به کائنات در محدوده‌ی افلاک. این عقل به‌درستی کاربردِ مقوله‌ی سلسله‌مراتب در عرصه‌ی طبیعت را به‌مثابه بازتابی از جامعه‌ی قرون‌وسطی افشا می‌کند، و سپس می‌کوشد نظامی عینی و نو از ارزش‌ها را به اثبات رساند که بوی دروغگویی از آن به‌وضوح به مشام می‌رسد. عقل‌ستیزیِ مشهود در این‌گونه بازسازی‌های مذبوحانه به‌هیچ‌وجه در تقابل با عقل صنعتی نیست. در حالی که فلسفه در دوران شکوه اش، در لایبنیتس و هگل، این نکته را تشخیص داده بود که حتی

صُورِ ذهنی و عینیِ بیان ــ احساسات، نهادها، آثار هنری ــ نیز، که وجودشان در آراء و افکارِ فعلیت‌یافته خلاصه نمی‌شود، واجدِ نوعی دعوی به حقیقت‌اند. عقل‌ستیزی، که در اینجا نیز همچون هر جای دیگر خویشاوندی‌اش با آخرین پس‌مانده‌های روشنگری، یعنی پوزیتیوسیمِ مدرن، را عیان می‌کند، میان احساس، در هیئت دین و هنر، و هر چیزی که شایسته‌ی نام معرفت است خطی قاطع می‌کشد. اگرچه عقل‌ستیزیْ عقلِ سردِ محاسبه‌گر را به‌نفع زندگیِ بی‌واسطه محدود می‌سازد، لیکن این زندگی را به اصلی بدل می‌کند که صرفاً خصمِ تفکر است. تحتِ پوششِ این خصومتِ موهومْ احساس و نهایتاً همه‌ی صُورِ بیان بشری، و درواقع خودِ فرهنگ، از هر مسئولیتی درقبال تفکرْ تهی گشته ، به عنصر خنثایِ عقلانیتِ فراگیرِ نظامی اقتصادی تبدیل می‌شود که خود از مدت‌ها پیش ماهیتی ضدعقلانی یافته است. این عقل ازآغاز عاجز از آن بوده است که صرفاً به قدرتِ جذابیت خویش تکیه کند، و از این رو کیشِ عواطف را بدان متمم ساخته است. عقل با توسل‌جستن به این کیشْ علیه رسانه‌ی خود، تفکر، برمی‌خیزد، رسانه‌ای که همواره در معرض سرایتِ این شکلِ ازخودبیگانه‌ی عقل قرار داشت. فَیَضان‌هایِ پُرمهرِ عشاق در فیلم‌ها از قبل به‌منزله‌ی ضربه‌ای بر پیکرِ نظریه‌ی سرد و بی‌روح عمل می‌کند، و استدلالِ احساساتی علیه هر تفکری که با بی‌عدالتی می‌رزمد، همین حمله را پیشتر می‌برد. امّا ارتقاء احساسات به مقامِ ایدئولوژی [رسمی] موجبِ محو تحقیری نمی‌شود که نصیبِ واقعیِ این احساسات است. این واقعیت که احساسات، در قیاس با ملکوتِ پرستاره‌ای که ایدئولوژی برای‌شان می‌سازد، هرچه بیشتر مبتذل می‌نُمایند، صرفاً به مطرودشدنِ آنها یاری می‌رساند. حکمِ محکومیتِ احساسات ازقبل به‌طور ضمنی در صوری‌شدنِ عقل نهفته بود. حتی صیانت‌نفس نیز، درمقام رانه‌ای

طبیعی درکنار سایرِ محرک‌ها، واجدِ وجدانی معذب است؛ فقط کاراییِ پرجنب‌وجوش و نهادهای خلق‌شده در خدمت آن ــ وساطت، دستگاه اداری، سازمان، و نظام‌مندسازی درمقام اهداف فی‌نفسه ــ از این افتخار برخوردارند که، در عمل و نظر، اموری معقول تلقی شوند؛ عواطفْ جملگی در این عقلِ جعلی جذب و ادغام می‌شوند.

روشنگریِ عصر جدید از آغاز با رادیکالیسمْ نشان خورده است: همین واقعیتْ آن را از تمامیِ مراحل قبلیِ اسطوره‌زدایی متمایز می‌کند. بنا به قاعده، هر زمان که دینی نو و ذهنیتی نو جایگاهی در تاریخ جهانی کسب کرده و شیوه‌ی نویی از هستیِ اجتماعی را به همراه آورده است، خدایانِ کهن همراه با طبقات، قبایل، و اقوام کهن بر باد رفته‌اند. ولی مشخصاً هر زمان که یک قوم، نظیر قوم یهود، درنتیجه‌ی تقدیرِ خویش به شکل جدیدی از حیات اجتماعی رو آورده است، رسوم معزّز، اَعمال مقدس، و معبودهای‌اش به‌نحوی جادویی به تبه‌کاری‌های به‌غایت منفور و اشباحی خوفناک استحاله یافته‌اند. ترس‌ها و اَعمال غریبِ امروز، یعنی آن نشانه‌های شخصیتی که بیش از همه مکروه و خوار شمرده می‌شوند، را می‌توان به‌مثابه علائمِ پیشرفتی عظیم در رشد و تحول بشری تعبیر و رمزگشایی کرد. از نفرت و تهوعِ ناشی از مدفوع و گوشتِ انسان گرفته تا خوارشمردنِ تعصب دینی، بطالت، و فقر، چه مادی و چه معنوی، خط ممتدی وجود دارد که شکل‌های کهن رفتار را، که زمانی درست و ضروری بودند، به رفتارهایی متصل می‌سازد که امروزه کثیف و منفور تلقی می‌شوند. این خط در آنِ واحد خطِ تخریب و خط تمدن، هر دو، است. هر گامی [در مسیر این خط] نوعی پیشرفت یا مرحله‌ای از روشنگری بوده است. اما در حالی که همه‌ی تغییرات قدیمی‌تر ــ از ماقبل‌جان‌گرایی به جادو، از فرهنگِ مادرسالاری

به پدرسالاری، از چندخدایی تجّار برده به سلسله‌مراتب کلیسای کاتولیک ــ اسطوره‌های کهن‌تر را کنار می‌زدند تا اسطوره‌های جدید و ای‌بسا روشنگرانه‌تر را جانشین آنها سازند، و خداوند مصلوب و تکریمِ عشق را بر جای مام اعظم و توتم نشانند، در درخششِ سوزانِ عقل منوّر هرگونه اعتقادِ قلبی که خود را عینی و مبتنی بر واقعیتِ موجود می‌پنداشت، به‌مثابه امری اسطوره‌ای منحل شد. با این حکم، همه‌ی پیوندهای ازپیش‌موجود حرام شمرده شدند، از جمله حتی آن پیوندهایی که برای ادامه‌ی هستیِ خودِ نظمِ بورژواییْ ضروری بودند. همان ابزاری که بورژوازی به‌یاری‌اش به قدرت رسیده بود، یعنی ازبندرهاساختنِ نیروها، آزادیِ همگانی، حقِ تعیین سرنوشت ــ در یک کلام، روشنگری ــ به‌محض آن‌که این طبقه، درمقام یک نظام حکومتی، مجبور به سرکوبِ اتباع‌اش شد، علیه بورژوازی برخاست. روشنگری، به‌لطف اصل هادی‌اش، در آن حداقلی از باور متوقف نمی‌شود که بدونِ آن وجودِ جهان بورژوایی ممکن نیست. روشنگریْ آن خدمات قابل‌اطمینانی را که ایدئولوژی‌های کهن همواره به قدرت عرضه کرده بودند، ارائه نمی‌دهد. گرایشِ اقتدارستیزِ آن که، اگر شده فقط به‌صورتی زیرزمینی، با یوتوپیایِ نهفته در مفهومِ عقل مرتبط است، سرآخر آن را برای بورژوازیِ مستقر همانقدر مضرّ ساخت که برای اشرافیت، همان طبقه‌ای که بورژوازی به‌واقع هیچ‌گاه در متحدشدن با آن تردیدی نکرد. در نهایت، اصلِ اقتدارستیز ضرورتاً به آنتی‌تز خود، یعنی عاملِ مخالفت با عقل، بدل می‌شود: لغوِ همه‌ی پیوندهای مطلق از سوی آن، به قدرت رخصت می‌دهد تا هر پیوندی را که به نفعِ مقاصدش است رسمیت بخشد یا آن را به میل خویش دستکاری کند. فلسفه پس از نوع‌دوستی و فضیلت مدنی، که هرگز دلایلِ محکمی برای آنها ارائه نکرد، اقتدار و سلسله‌مراتب را به‌مثابه فضایل

معرفی کرد، آن‌هم زمانی که روشنگری از مدت‌ها پیش کذبِ آنها را افشاء کرده بود. اما روشنگری در برابر این شکل از سقوط و انحرافِ خویش نیز براهینی در اختیار نداشت، زیرا حقیقتِ ناب نسبت به حقیقتِ مخدوش، یا عقلانی‌کردن نسبت به عقل، هیچ امتیازی ندارد، مگر آن که بتواند امتیاز عملیِ خویش را نیز به‌اثبات رساند. با صوری‌شدنِ عقل، نظریهٔ خود ــ اگر بکوشد چیزی بیش از نشانه‌ای برای رَویه‌های خنثی باشد ــ به مفهومی درک‌ناپذیر بدل می‌شود، و تفکر نیز فقط پس از قربانی‌کردنِ معنا امری بامعنا تلقی می‌گردد. روشنگری، که در تلاش برای سست‌کردنِ پایه‌های هر نظامی است که سرکوب‌گر شده است، به‌محض بسته‌شدن به ارابه‌ی شیوه‌ی تولید غالب، خود را منحل می‌کند. حملات اولیه‌ی شکل رایجِ روشنگری علیه تفکر «بهمن‌وارِ» کانت مبینِ همین امر بود. درست همان‌طور که فلسفه‌ی اخلاقِ کانت نقدِ روشنگرانه‌ی او را محدود می‌سازد تا امکانِ تحقق عقل را نجات بخشد، اندیشیدنِ روشنگرانه‌ی عاری از بازاندیشی نیز همواره کوشیده است، در جهت بقای خویش، خود را به‌یاری شکاکیت باطل کند تا از این طریق جایی کافی برای نظام موجود بگشاید.

در تقابل با این گونه دوراندیشی‌های محطاطانه، آثار ساد، همچون آثار نیچه، درحکم نقدی پی‌گیر از عقلِ عملی است، نقدی که در کنارِ آن حتی نقد «بهمن‌وارِ» کانت نیز همچون شکلی از پس‌گرفتنِ تفکر خویش به‌نظر می‌رسد. نقدِ سادْ اصلِ علمی را تا حدّ نهاییِ انفجار به جلو می‌راند. کانت، بی‌تردید، قانون اخلاقیِ نهفته در نفس را آن‌چنان از هرگونه باورِ دگرآیین تصفیه کرده بود که [حس] احترام، به‌رغم تضمین‌های او، نمی‌توانست چیزی بیش از یک فاکتِ روان‌شناختیِ عرصه‌ی طبیعت باشد، همانطور که آسمان پرستاره‌ی فرازِ

سرِ نفسْ صرفاً واقعیتی فیزیکی بود. کانت آن را «یک امر واقع عقل»[16] نامید، در حالی که لایبنیتس اصطلاحِ «نوعی غریزه‌ی عمومیِ جامعه»[17] را به‌کار گرفت. اما فاکت‌ها یا امور واقع آنجاکه وجود ندارند به حساب نمی‌آیند. ساد وقوعِ آنها را انکار نمی‌کند. ژوستین، خواهر درست‌کار*، شهید راهِ قانون اخلاقی است. حال آن‌که ژولیت به نتیجه‌ای می‌رسد که بورژوازی خواهانِ پرهیز از آن است: او به کاتولیسیسم در مقام متأخرترین اسطوره، و همراه با آن به کل تمدن، چهره‌ای اهریمنی می‌بخشد. انرژی‌هایی که پیشتر بر مناسک مقدس متمرکز بودند، اینک، به‌نحوی واژگونه، وقفِ کفر و معصیت می‌شوند. این واژگونیْ کلِ اجتماع را دربرمی‌گیرد. در سراسر این ماجرا، ژولیت، برخلاف کاری که کاتولیسیسم با اینکاها کرده بود، به‌نحوی متعصبانه عمل نمی‌کند، بلکه صرفاً به‌شیوه‌ای کارا و مبتنی بر روشنگریْ کسب و کارِ معصیت را اداره می‌کند، شیوه‌ای که کاتولیک‌ها نیز هنوز میراث‌اش را از اعصار کهن در خون خویش حمل می‌کردند. صُورِ بدویِ رفتار که توسط تمدنْ حرام شده و تحت فشار داغِ ددخوییِ ماهیتیِ ویرانگر یافته بودند، حیاتی زیرزمینی را از سرگذرانده کرده بودند. ژولیت آنها را در شکلِ طاغی و مطرود، و نه در شکل طبیعی‌شان، احیا می‌کند. او داوریِ ارزشی برضد آنها را ــ که همچون همه‌ی داوری‌های ارزشی

16. *Kritik der reinen Vernunft, op.cit.*, Vol V. P 31, 47, 55 [*Critiquie of practical Reason*, Kant, Philosoply, Trans. Mary g. Gregor, Cambnidge 1996, P. 765.]
17. *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*.ed. Erdman.Berlin 1849.Book I.ch.II, §9. P.165.

* اشاره به دو خواهر به نام‌های ژولیت و ژوستین، قهرمانان دو رمان مارکی‌دو ساد: *سرگذشت ژولیت یا خوش‌اقبالی‌های معصیت*، و *سرگذشت ژوستین یا بداقبالی‌های فضیلت*. در این دو رمان ساد می‌کوشد تا به یاری روایت سرگذشت دو خواهر، که یکی شرور و بدکار و دیگری معصوم و درست‌کار است، اخلاقیات حاکم بر جامعه را رسوا کند و نشان می‌دهد که در جهان واقعی پاداش معصیت و جنایتْ پیروزی و خوش‌اقبالی است و پاداش فضیلت و درستکاریْ ذلت و شوربختی.

بی‌پایه بود ــ با قطب مخالفِ آن جبران می‌کند. از این رو، وقتی او واکنش‌های بدوی را مجدداً از خود بروز می‌دهد، آنها دیگر نه بدوی بلکه ددخویانه‌اند. از دیدگاه روان‌شناختیْ ژولیت، به‌نحوی نه چندان بی‌شباهت با مرتوی در رمان *پیوندهای خطرناک*[۱۸] (*Les Liaisons Dangereuses*)، نه لیبیدویِ تصعیدنیافته را تجسم می‌بخشد و نه لیبیدویِ پس‌رونده را، بلکه معرفِ [کسب] لذت فکری از پس‌روی است، amor intellectualis diaboli، لذتِ شکست‌دادنِ تمدن با سلاح‌های خودش. او عاشقِ سیستم و منطق است. او ابزار تفکرِ عقلانی را با مهارتی تام به‌کار می‌گیرد. تا آنجا که به مهارِ نفس مربوط می‌شود، دستورالعمل‌های او با قواعد و اصول [اخلاقیِ] کانت همان نسبتی را دارد که کاربردِ موردیْ با اصل[عام]. کانت می‌نویسد:[۱۹] «فضیلت تا آنجا که مبتنی بر آزادیِ درونی است، در عین حال حاویِ امر یا دستوری ایجابی برای آدمیان است، یعنی امر به قراردادن همه‌ی قابلیت‌ها و تمایلات‌شان تحتِ قدرت [عقل] و درنتیجه تحتِ اقتدار بر خویشتن، امری که به نهی از فرمان‌پذیری از احساسات و تمایلاتِ خویش (یعنی وظیفه‌ی بی‌احساس‌بودن) اضافه می‌شود: زیرا اگر عقلْ مهارِ اداره [نفس] را به‌دست خویش نگیرد، آن احساسات و تمایلاتْ اربابِ آدمیان خواهند شد.» ژولیت انضباطِ نفسِ فردِ جانی را چنین تعلیم می‌دهد: «نخست از چند روز قبل درباره‌ی نقشه‌ی‌تان فکر کنید. همه‌ی پیامدهای آن را در نظر گرفته، به آنچه می‌تواند برای شما مفید باشد توجه کنید ... و همچنین به آنچه احتمالاً ممکن است نقشه‌ی‌تان را بر آب دهد. این امور را دقیقاً همان‌قدر

18. Cf. Heinrich Mann's Introduction to the Insel Verlag edition.
19. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre* op. Cit, Vol. VI, P.408.

هوشمندانه بسنجید که گویی مطمئن‌اید لو خواهید رفت.»[20] چهره‌ی قاتل باید به‌غایت آرام باشد. «بگذارید چهره‌تان گویای آرامش و بی‌تفاوتی باشد. سعی کنید به بالاترین حدِّ ممکنِ بی‌وجدانی در این وضعیت خاص دست یابید... اگر در مورد خلاصی از ندای وجدان نامطمئن‌اید ــ و البته فقط ازطریق عادت به جنایت به چنین اطمینانی دست خواهید یافت ــ اگر از این امر نامطمئن‌اید، به شما بگویم تلاش‌تان برای تسلط بر حالتِ چهره‌تان عبث خواهد بود.»[21] خلاصی از نیشِ وجدان برای عقلِ صوری‌گرا همانقدر اساسی است که خلاصی از عشق یا نفرت. پشیمانیْ گذشته را ـ که، برخلاف ایدئولوژیِ عوام، برای بورژوازی هرگز معنایی نداشته است ـ به‌مثابه نوعی وجود برمی‌نهد؛ پشیمانیْ نوعی واپس‌غلطیدن است که جلوگیری از آن برای پراکسیسِ بورژواییْ یگانه توجیه پشیمانی است. البته اسپینوزا، به پیروی از رواقیون، مسأله را چنین طرح می‌کند: «ندامت نوعی فضیلت نیست، یا، به بیانی دیگر، از دل عقل برنمی‌خیزد، لیکن آن کس که از عملی نادم است دو برابرِ قبل [از نادم‌شدن] ناشاد یا ضعیف است.»[22] امّا بلافاصله، از منظری کاملاً مشابه شاهزاده فرانکاویلا، می‌افزاید: «اگر جماعتْ بری از ترس باشد به‌نوبه‌ی خود تهدیدگـر می‌شود.»[23] و بدین‌سان، درمقام شاگرد خوبِ ماکیاولی مدّعی می‌شود که تواضع و پشیمانی، همچون ترس و امید، بی‌تردید مفیداند، هرقدر هم که مخالفِ عقل باشند. کانت می‌نویسد: «بی‌احساسی (Apathy) (درمقام نوعی توان) پیش‌فرضِ ضروریِ

20. *Juliette. op. cit*, Vol. VI, P.58.
21. *Ibid.*, PP. 60f.
22. Spinoza, *Ethics*. Pt. IV, Prop. LIV, op. cit., p178.
23. Spinoza, *Ibid.*

فضیلت است»[۲۴]، وبدین‌سان، به‌شیوه‌ای نه چندان متفاوت با ساد، این «بی‌احساسیِ اخلاقی» را از عدم‌حساسیت، به مفهومِ بی‌اعتنایی به تحریک حسّی متمایز، می‌کند. اشتیاقْ بد است. آرامش و عزمْ برسازنده‌ی توان فضیلت است. «این امر مبیّن وضعیتِ سلامتی در حیات اخلاقی است، در حالی که متأثرشدن (affect)، حتی وقتی محرّکِ آن ایده‌ی امر خیر باشد، یک پدیده‌ی درخشنده‌ی لحظه‌ای است که چیزی جز فرسودگیِ تن و روان برجا نمی‌نهد.»[۲۵] دوست ژولیت، کِلرویل، در مورد رذیلت دقیقاً به همین نکته اشاره می‌کند[۲۶]: «جانِ من سفت و سخت شده است و من از ترجیحِ حساسیت به بی‌حسّیِ شادمانه‌ای که اینک از آن بهره‌مندم، بسی‌دورم. اوه ژولیت ... شاید تو داری خودت را در مورد آن حساسیتِ خطرناکی که بسیاری ابلهان شیفته‌اش هستند، گول می‌زنی.» بی‌احساسی در تاریخ بورژوایی نیز، همچون تاریخ باستان، در نقاط عطف ظاهر می‌شود، زمانی که شمارِ اندک ازمابهتران (pauci beati) در برابر جریان تاریخیِ سهمگینْ به ناتوانیِ خویش آگاه می‌شوند. این بی‌احساسی نشانه‌ی عقب‌نشینیِ خودانگیختگیِ فرد به درون حوزه‌ی خصوصی است، حوزه‌ای که بدین‌سان به‌مثابه شکل راستینِ هستیِ بورژوایی تثبیت می‌شود. رواقی‌گری ـــ که همان فلسفه‌ی بورژوایی است ـــ به ممتازان یاری می‌رساند تا با پرداختن به رنجِ دیگران بتوانند چشم در چشمِ چیزی بدوزند که ایشان را تهدید می‌کند. رواقی‌گری امر کلّی را تصدیق می‌کند آن‌هم بدین‌شیوه که هستیِ خصوصی را به‌منزله‌ی حفاظی در برابرِ امر کلی به‌مرتبه‌ی یک اصل ارتقاء می‌دهد. حوزه‌ی خصوصیِ فردِ بورژوا نوعی داراییِ فرهنگیِ طبقه‌ی بالا است که در جهان تنزل یافته است.

---

24. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre.* Op. cit., P.408
25. *Ibid.*, P.409
26. *Juliette op. cit.*, Vol. II, P.114

شریعتِ ژولیت علم است. او از هر حسِ تکریم و احترامی که عقلانی‌بودن‌اش محرز نباشد کراهت دارد: ایمان به خدا و پسر مرده‌اش، اطاعت از ده فرمان، ترجیحِ نیکان به بدکاران یا فلاح به گناه. او جذبِ آن واکنش‌هایی می‌شود که از سوی افسانه‌های تمدن منع و لعن شده‌اند. او همچون به‌روزترین پوزیتیویستْ معناشناسی و نحو منطقی را به‌کار می‌بندد، لیکن برخلافِ آن کارمندِ نوپاترین دولت، انتقاد زبان‌شناختیِ خود را معطوف به ضدیّت با تفکر و فلسفه نمی‌کند، بلکه درمقام دخترِ روشنگریِ مبارزْ دین را هدف قرار می‌دهد. او در مورد مسیح می‌گوید: «یک خدای مرده! هیچ چیز مضحک‌تر از این ترکیبِ بی‌معنای کلمات در فرهنگِ لغاتِ کاتولیکی نیست. خداوند، که به‌معنای جاودان است؛ مرگ که به‌معنای غیرجاودان است. ای مسیحیانِ ابله، قصد دارید خدای مرده‌تان را به چه کار گیرید؟»[27] تبدیلِ امری که بدون اثباتِ علمی محکوم شده به هدفی شایان، و تبدیلِ آنچه بدونِ اثباتْ محترم شمرده شده به موضوعِ کراهت و بیزاری؛ این ارزش‌گزاری دوباره‌ی ارزش‌ها، این «جسارتِ انجامِ امور ممنوع»[28] ــ هر چند بدون جیغ‌ودادهای دُمِ‌خروس‌گونه‌ی «هان برخیزید» نیچه و بدون ایده‌آلیسمِ زیست‌شناختیِ او ــ شخصی‌ترین تمنای ژولیت است. شاهزاده‌خانم بورگِز، دوست ژولیت، از منظری نیچه‌ای، این پرسش را طرح می‌کند: «آیا برای ارتکابِ جنایت نیازی به بهانه است؟»[29] نیچه عصاره‌ی آموزه‌ی او را اعلام می‌کند:[30] «بگذار ضعیفان و شکست‌خوردگان تباه

27. *Ibid.*, Vol. III, P.282.
28. fr. Nietzsche, \. Kröner. Vol. VIII. P.213.
29. *Juliette. Op. cit.*, Vol.IV, P.204.

۳۰. ی. دورِن در اثر زیر به این خویشاوندی اشاره می‌کند:

Neve Forschungen, Berlin 1904, PP. 453 ff.

شوند: اصل نخستینِ انسان‌دوستیِ ما. و برماست که در این راه به ایشان یاری رسانیم. چه چیزی زیان‌بارتر از هر رذیلتی است؟ شفقتِ آدمیان فعال نسبت به همه‌ی شکست‌خوردگان و ضعیفان ـ مسیحیت.»[۳۱] مسیحیت «به‌واسطه‌ی علاقه‌ی غریب‌اش به غلبه بر جبّاران و وادارکردنِ ایشان به تبعیت از اصولِ برادری... بازیِ ضعفا را بازی می‌کند؛ مسیحیت نماینده‌ی ضعفاست و باید به‌مانند ایشان سخن گوید. می‌توانیم مطمئن باشیم که این قیودِ برادرانه نه فقط به پیشنهادِ ضعیفان بلکه عملاً به‌دست ایشان برقرار گشته‌اند، یعنی زمانی که قدرتِ کشیشان از قضا به دست ایشان افتاد.»[۳۲] این سهمی است که نوآرسوی، استاد ژولیت، در تبارشناسیِ اخلاق ادا می‌کند. نیچه به‌طرزی موذیانه به ستایش از قدرتمندان و قساوت‌شان می‌پردازد، به‌ویژه زمانی که این قساوت معطوف به افرادِ «بیرون از حلقه‌ی ایشان» است، یعنی بر ضدّ هرچیزی که با خودشان بیگانه است. «آنان به‌محض آنکه خود را بیرون در بیابان می‌یابند، آزادی از تمام قیود اجتماعی را جشن می‌گیرند، و اسارتِ طولانی‌شان در فضای آرام و راکدِ اجتماع خویش را جبران می‌کنند. آنان به معصومیتِ حیوانات وحشی رجعت می‌کنند: می‌توانیم آنان را پیش چشم آوریم که سرگرمِ بازگشت از عیش و سُرورِ دسته‌جمعیِ قتل، آتش‌سوزی، تجاوز و شکنجه‌اند، سرخوش و در صلح با خویش چنان‌که گویی فقط مرتکبِ یک شوخیِ عملیِ برادرانه شده‌اند ـ و همچنین مطمئن از آنکه شاعرانی که تا مدت‌ها بعد خواهند آمد چیزی برای سرود و ستایش خواهند داشت. این 'جسارتِ' نژادهای شریف، چنین بی‌باک، بی‌معنا، محاسبه‌ناپذیر، ناگهانی، نامحتمل... بی‌اعتنایی و نظر تحقیرآمیزشان به

31. Nietzche, *op. cit.*, Vol. VIII, P.218.
32. *Juliette, op. cit.*, Vol. I, P.300.

ایمنی و آسودگی و تن و زندگی، سرخوشیِ خوفناک‌شان، و ژرفنای شهوت‌شان در ویرانی و شیفتگی‌شان به پیروزی و قساوت.»[۳۳] این جسارت که نیچه آن را فریاد می‌کند، ژولیت را نیز تسخیر کرده است. «با خطر زندگی کن» پیامِ او نیز است: «از این پس جرأت داشته باش تا به هرکاری بدون ترس دست‌زنی.»[۳۴] آنچه هست قدرتمندان و ضعفاست، طبقات، نژادها و مللی که حاکم‌اند و دیگرانی که تابع. ورنوی فریاد می‌زند:[۳۵] «از تو می‌پرسم کجاست آن انسانِ میرایی که آنقدر احمق باشد تا به‌رغم تمام شواهدْ مدّعی شود آدمیان، چه در قانون چه در واقعیت، برابر زاده می‌شوند؟ این قسمتِ انسان‌ستیزی (misanthropist) همچون روسو بود که چنین پاردوکسی را طرح کند، زیرا او، که بی‌نهایت ضعیف بود، سرِ آن داشت تا کسانی را پایین کشد که نمی‌توانست خود را به مرتبه‌ی ایشان برکشد. از تو می‌پرسم چه وقاحتی لازم بود تا این کوتوله‌ی یک‌مترونیمی بتواند خود را با آن الگویِ اندام و نیرو که طبیعتْ هیکل و توانِ هرکول را به او عطا کرده بود مقایسه کند؟ آیا این کار همانندِ مقایسه‌ی یک مگس با یک فیل نیست؟ نیرو، زیبایی، برومندی، شیوایی: اینهای‌اند فضایلی که هنگام انتقالِ اقتدار به حاکمان در سپیده‌دمِ جامعه نقشی تعیین‌کننده داشتند.» نیچه ادامه می‌دهد[۳۶] «این توقع که نیروْ خود را به‌مثابه نیرو متجلی *نسازد*، یعنی به‌مثابه خواست غلبه‌کردن، تصاحب‌کردن، عطش بهره‌مندی از دشمنان و موانع و پیروزی‌ها، دقیقاً همانقدر بی‌معناست که این توقع که ضعفْ

33. *Genealogie der Moral*. op. Cit., VIII. P.32f.
34. *Juliette op. Cit*., Vol. I, P.300.
35. *Histoire de Justine*. Hollande 1797. Vol. IV, P.4.
دورن نیز آن را نقل کرده است (*op. cit*., P.452).
36. *Genealogie der Moral op. cit*., Vol. VII. P. 326 f.

خود را به‌مثابه نیرو متجلّی سازد.» ورنوی می‌گوید[۳۷]: «به‌واقع چطور توقع‌داری انسانی که طبیعتْ اعلی‌ترین گرایش به جنایت را در او به ودیعه نهاده است، حال چه به‌لطفِ قدرت برتر و ظرافت و تیزی حواس‌اش، و چه درنتیجه‌ی تربیتی متناسب با طبقه یا ثروت‌اش ـ از تو می‌پرسم چطور توقع‌داری این فرد با همان قانونی قضاوت شود که دیگران، دیگرانی که همه‌چیز مقیّدشان می‌سازد براساس فضیلت و میانه‌روی عمل کنند؟ آیا قانونْ برحق‌تر خواهد بود اگر هر دو را به‌یکسان مجازات کند؟ آیا طبیعی است با کسی که همه‌چیزْ او را به شرّ دعوت می‌کند همان‌گونه رفتار شود که با کسی که همه چیزْ او را به سوی حزم و دوراندیشی سوق می‌دهد؟»

اکنون که نظمِ عینیِ طبیعت به‌منزله‌ی پیش‌داوری و اسطوره کنار گذاشته شده است، طبیعت چیزی بیش از توده‌ای از مواد خام نیست. برای نیچه هیچ قانونی وجود ندارد «که ما تصدیق‌اش کنیم مگر با تصدیقِ حاکمیت‌اش برما.»[۳۸] تا آنجا که فهم ــ که در سنجش با مقیاسِ صیانت‌نفس شکل گرفت ــ هرگونه قانون حیات را تصدیق کند، این قانونْ قانونِ قوی‌تران است. اگرچه عقل، به‌واسطه‌ی فرمالیسم‌اش، ناتوان از به‌دست‌دادنِ هر نوع الگوی ضروری برای بشریت است، لیکن درتقابل با ایدئولوژیِ سراپا دروغْ واجد مزّیتِ بالفعل‌بودن است. طبق آموزه‌ی نیچه، ضعفای‌اند که گناهکار اند، زیرا آنان برای دورزدنِ قانون طبیعیْ مکر را به‌خدمت می‌گیرند. «این بیماران‌اند که بقای بشر را تهدید می‌کنند و نه شروران، یا "حیوانات درنده". این شکست‌خوردگان و قربانیان و بدبختانِ ازپیش مقّدراند که شالوده‌ی زندگیِ بشر را سُست می‌کنند، همین

37. Justine *op. cit.*, Vol. IV P.7.
38. *Nachlass op. cit.*, Vol. XL, P. 214.



به نتیجه‌ی مُهمل‌اش رساند. اخلاقِ سروران به‌قصد اعتراض علیه تمدن، به‌شکلی وارونه عَلَمِ ستمدیگان را بلند کرد: نفرت از غرایزِ فروخورده به‌صورتی عینی ماهیت حقیقیِ سروران و برده‌راانان را افشا می‌کند، ماهیتی که خود را صرفاً در قربانیانِ آنان آشکار می‌سازد. امّا اخلاق سروران، درهیأت قدرتی بزرگ و دینیْ دولتی، خود را سراپا در خدمت نیروهای تمدن‌سازِ ازمابهتر قرار می‌دهد، در خدمت اکثریتِ یکدست و توپر، در خدمت کینه‌توزی و هر آنچه این اخلاقْ روزگاری مخالف‌اش بود. تحقق آموزه‌های نیچه هم آنها را باطل می‌کند و هم حقیقت‌شان را عیان می‌سازد ـ حقیقتی که، به‌رغم آری‌گفتنِ او به زندگی، خصمِ روحِ واقعیت [موجود] بود.

اگر پشیمانی برخلاف عقل بود، شفقتْ گناه مسلّم شمرده می‌شد. هرکسی که بدان تن دهد، «قانون عام را تحریف می‌کند؛ و از اینجا نتیجه می‌شود که شفقت نه فقط بس بدور از یک فضیلت است، بلکه به محض آنکه ما را ترغیب می‌کند تا با نابرابریِ ملازم با قوانینِ طبیعت درافتیم، حقیقتاً به یک رذیلت بدل می‌شود.»[44] ساد و نیچه دریافتند که پس از صوری‌شدنِ عقل، شفقت به‌منزله‌ی نوعی آگاهیِ حسّی از اینهمانیِ کلی و جزئی، به‌منزله‌ی وساطتِ طبیعی‌شده، پشت‌سر نهاده شد. از آن پس، شفقت نوعی پیش‌داوریِ شدیداً الزام‌آور را شکل می‌بخشد. اسپینوزا می‌نویسد[45]: «همدردی ... ربطی به کاربردِ عقل ندارد ... هرچند به نظر می‌رسد حاملِ نوعی پارسایی است» و همچنین «آن کس که نه عقلْ وی را به یاری دیگران وامی‌دارد و نه شفقت، به‌درستی غیرآدمیزاد خوانده می‌شود.»[46] *همدردی و دلسوزی* (*commiseratio*) همان انسانیت در شکلِ

44. *Juliette, op. cit.*, Vol. I, P.13.
45. *Ethics*, Pt. IV, Appendix, XVI, *op. cit.*, P. 194.
46. *Ibid.*, Pt. IV, prop. L, Note, P. 176.

بی‌واسطه‌اش است، ولیکن در عین حال «شرّ و بی‌فایده[۴۷]» است، زیرا نقطه‌ی مقابل تبحرِ مردانه‌ای است که، از فضیلتِ (virtus) رومی تا عصر مدیچی و نهایتاً کارآییِ دوره‌ی فورد، همواره یگانه فضیلتِ راستینِ بورژوایی بوده است. کلرویل شفقت را امری زنانه و کودکانه می‌خوانَد، و به «رواقی‌گریِ» خاص خویش می‌بالد، به آن «آرامش شهوات» که او را قادر می‌سازد «تا بی‌هیچ اضطرابی هر کاری را به‌انجام رساند و تاب آورد.»[۴۸] «شفقتْ هر چیزی است مگر فضیلت. شفقتْ نوعی ضعف است، زاده‌شده از ترس و بدبختی، ضعفی که باید بیش از هر چیز بر آن غلبه کرد اگر که می‌خواهیم حساسیت عصبیِ افراطی را مهار کنیم، حساسیتی که با اصولِ هادیِ فلسفهٔ آشتی‌ناپذیر است.»[۴۹] زنانْ منشأ «فورانهای حس همدردیِ مهارگسیخته‌اند»[۵۰]. ساد و نیچه می‌دانستند که آموزه‌ی‌شان درباب معصیت‌باربودنِ شفقت یک میراث قدیمیِ بورژوایی است. نیچه از «اعصار نیرومند» و «فرهنگ‌های اشرافی» سخن می‌گوید، در حالی که ساد به ارسطو[۵۱] و مشائیان[۵۲] ارجاع می‌دهد. شفقت نمی‌توانست در برابر مذاقه‌ی فلسفه تاب آورد . کانت نیز در این زمینهٔ استثنایی ایجاد نکرد. به‌گفته‌ی او شفقت «نوعی رقّت‌قلب» است و از «شأنِ فضیلت»[۵۳] نشانی ندارد. اما او نیز از این نکته غافل ماند که اصلِ «خیرخواهیِ عام نسبت به نژاد بشر»[۵۴]، که کانت، در تقابل

47. *Ibid.*, prop. L. P. 175.
48. *Juliette, op. cit.*, Vol. II, P.125.
49. *Ibid.*
50. *Nietzshe contra Wagner, op. cit.*, Vol. VIII, P. 204.
51. *Juliette, op. cit.*, Vol. I, P. 313.
52. *Ibid*, Vol. II P. 216.
53. *Beobachtungen Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, op. cit.*, II, PP. 215f.
54. *Ibid.*

با عقل‌گرایی کِلرویل، می‌کوشید آن را جایگزینِ شفقت سازد ــ همچون خودِ «این اشتیاقِ خوش‌نیت» که به‌راحتی می‌تواند آدمی را به «علّافیْ رقیق‌القلب» شدن وسوسه کند ــ مشمولِ همان نفرینِ عقل‌ستیزی است. روشنگری گول نمی‌خورد؛ برای روشنگری، امر کلّی نسبت به فاکت جزئی، یا عشق فراگیر نسبت به عشق محدود، هیچ امتیازی ندارد. شفقتْ بدنام و بی‌اعتبار است. نیچه نیز همچون ساد به‌هنگام داوری در این مورد از [کتابِ] هنر *شاعری* نقل می‌کند. «بنا به‌گفته‌ی ارسطو، یونانیان غالباً از نوعی مازادِ شفقت رنج می‌بردند: و از اینجاست ضرورتِ تخلیه‌ی آن به‌یاری تراژدی. می‌توانیم ببینیم این تمایل در چشم ایشان تا چه حد مشکوک بود. این تمایلْ حکومت را به‌خطر می‌اندازد، استحکام و انضباطِ لازم را محو می‌سازد، و قهرمانان را وامی‌دارد تا همچون زنان جیغ بکشند.»[۵۵] زرتشت چنین موعظه می‌کند: «چه بسیار نیکی، چه بسیار ضعف می‌بینم. چه بسیار عدالت و شفقت، چه بسیار ضعف.»[۵۶] شفقت به‌واقع واجدِ سویه‌ای است که با عدالت در تخاصم است، هرچند نیچه آندو را روی هم می‌ریزد. شفقت به‌واسطه‌ی استثنایی که قایل می‌شود قاعده‌ی ناانسانیت را تصدیق می‌کند. شفقت با محدودساختنِ لغوِ بی‌عدالتی به مورد تصادفیِ عشق به همسایه، قانونِ بیگانگیِ عام را که مایل به تخفیفِ آن است به‌منزله‌ی امری تغییرناپذیر می‌پذیرد. این درست است که شخصی که شفقت می‌ورزد درمقام یک فرد از دعویِ امر کلی، یعنی دعوی به حیات، علیه امر کلّی در هیأت طبیعت و جامعه که منکرِ آنند، دفاع می‌کند. امّا وحدت با امرکلی درمقام وحدت با چیزی درونی، تحققیافته از سوی چنین فردی، به‌واسطه‌ی

55. *Nachlass*, op. cit., Vol. XI, PP. 227f.
56. *Also Sprach Zarathustra*, *op. cit.*, Vol. VI, P. 248.

ضعف خودِ این فرد، فریب از آب درمی‌آید. این نه نرمی و رقت بلکه سرشتِ محدودکننده‌ی شفقت است که آن را مسأله‌دار می‌سازد ــ شفقت همواره ناکافی است. درست همان‌طورکه بی‌احساسیِ رواقی ــ که سردیِ بورژوایی، این همتای شفقت، از آن الگو گرفته است ــ بیش از آن فرومایگیِ دلسوزانه‌ای که خود را با جهان تطبیق می‌داد، به امر کلی که پیشتر طردش کرده بود، وفادار بود ــ هرچند وفایی مفلوکانه ــ به‌همین‌ترتیب در عصر جدید نیز کسانی که نقاب از رخِ شفقت برداشتند همان‌هایی بودند که انقلاب را، هر قدر هم سلبی، در آغوش می‌گرفتند. انواع تحریفِ شفقت از سَرِ خودشیفتگی، همچون غلیان‌های انسان‌دوستانه و از‌ـخود‌ـ متشکّر‌ـ بودنِ اخلاقیِ مددکارانِ اجتماعی، جملگی هنوز درحکم تأییدِ درونی‌شده‌ی تفاوت میان غنی و فقیر اند. البته فلسفه با اعترافِ نسنجیده به لذاتِ سرسختی، خود را در اختیارِ کسانی قرار داده است که کمتر از هر کس حاضر به بخشودنِ این اعتراف‌اند. اربابانِ فاشیستِ جهانْ لجن‌مال‌کردنِ شفقت را به لجن‌مال‌کردنِ ملاحظه‌ی سیاسی و همچنین توسل به حکومت نظامی ترجمه کرده‌اند، امری که در آن با شوپنهاوئر، متافیزیسینِ شفقت، همراه بودند. در نظر او، امید به برقراریِ نظمیْ انسانی درحکم توهمِ سرسریِ شخصی بود که فقط می‌توانست به شوربختی امیدوار باشد. دشمنانِ شفقت مایل نبودند انسانیت را با شوربختی یکی کنند. برای ایشان وجودِ شوربختی نوعی رسوایی بود. آنان به‌واسطه‌ی ظرافت طبعِ سترون‌شان تابِ آن نداشتند که شاهدِ دلسوزی به حال بشریت باشند. عجزِ آنان به‌نحوی مأیوسانه به سوی شکوهمندساختنِ قدرت چرخید، مع‌الوصف هر زمان که قدرت به ایشان رخصت می‌داد، در عمل حساب خود را با آن سوا می‌کردند.

نیکی و مهربانی به گناه بدل می‌شوند، و سلطه و سرکوب به فضیلت. «همه‌ی

چیزهای نیک زمانی بد بودند؛ هر گناه نخستین، در مقطعی، به فضیلت و میراثی نخستین بدل گشته است.»[۵۷] در عصر جدید، ژولیت این اصل را به‌صورتی جدی اجرا می‌کند، و برای نخستین‌بار ارزش‌گذاریِ دوباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها را آگاهانه تحقق می‌بخشد. او پس از ویرانیِ همه‌ی ایدئولوژی‌ها، آنچه را که مسیحت در ایدئولوژی‌اش، اگر نه همیشه در عمل‌اش، منفور می‌شمرد به مرتبه‌ی اخلاقیاتِ خاص خویش ارتقاء می‌دهد. او درمقام فیلسوفی خوب، خونسرد و خودآگاه باقی می‌ماند. همه‌ی کارها بدون نیاز به توهمات انجام می‌شود. او در پاسخ به پیشنهادِ کِلرویل برای انجامِ عملیْ منافیِ اخلاق و شریعت می‌گوید: «حال که ما به خدا باور نداریم عزیز دلم ... هتکِ حرمت‌هایی که تو طلب می‌کنی چیزی بیش از بازی‌های بچگانه‌ی بی‌فایده نیستند... شاید من هنوز در بی‌ایمانی‌ام از تو راسخ‌ترم؛ الحادِ من تزلزل‌ناپذیر است، پس تصور نکن برای تأییدش محتاجِ شوخی‌های بچگانه‌ای‌ام که تو پیشنهاد می‌کنی. من در این بازی شرکت می‌کنم چون موجبِ تفریح توست، امّا فقط برای سرگرمی» — قاتلِ مؤنث آمریکایی، آنی هنری، احتمالاً می‌گفت: «فقط برای خوش‌گذرانی» — «و نه هیچ‌گاه به‌عنوان امری ضروری، چه برای تقویت نحوه‌ی تفکرِ خودم، چه برای قانع‌کردنِ دیگران در مورد آن.»[۵۸] ژولیت هرچند به مهربانیِ آنی نسبت به همدست‌اش تمایل می‌یابد، هنوز مدافعِ اصول خویش است. حال که صوری‌شدنِ عقلْ همه‌ی اهداف را از خصلتِ ضروری و عینی‌بودنْ تهی ساخته است، خصلتی که به‌منزله‌ی توهم طرد می‌شود، حتی بی‌عدالتی، نفرت، و ویرانگری به عملیات صِرف بدل می‌شوند. جادو در دل کنشِ صرف، ابزار،

57. *Genealogie der Moral op. cit.*, Vol. VII. P. 241.
58. *Juliette op. cit.*, Vol. III, P. 78f.

تحلیل می‌رود، در یک کلام، در دل صنعت. صوری‌شدنِ عقل صرفاً درحکم تجلّیِ فکریِ تولیدِ مکانیزه است. ابزارْ شیءواره می‌شود: ابزارْ لذت را جذب می‌کند. درست همان‌طورکه اهدافی که نظامِ کهن حکومتْ چهره‌ی خود را در پس آنها پنهان کرده بود، توسط روشنگری در حیطه‌ی نظرْ موهوم معرفی می‌شوند، امکانِ تحققِ فراوانی نیز، در عمل، توجیه آن اهداف را منتفی می‌سازد. سلطه درمقام غایتی فی‌نفسه برجای می‌ماند، آن‌هم در شکل قدرتِ اقتصادی. لذت نیز رگه‌هایی از امر منسوخ، امر بی‌ربط، را از خود نشان می‌دهد، درست همانند متافیزیکی که لذت را ممنوع کرد. ژولیت درباره‌ی انگیزه‌های جنایت سخن می‌گوید.[59] او خود کمتر از دوست‌اش، اسبریگانی، جاه‌طلب و حریص نیست، ولی از امرممنوع بت می‌سازد. اسبریگانی، این مردِ سرسپرده‌ی ابزار و وظیفه، مترقی‌تر است. «غنی‌کردنِ خودمان. ـ مسأله‌ی مهم این است. اگر در رسیدن به این هدف شکست می‌خوردیم، این بالاترین حدّ گناه می‌بود. آدمی فقط زمانی که حقیقتاً در مسیر غنی‌شدن باشد اجازه دارد از لذات خویش بهره گیرد: تا آن زمان باید آنها را فراموش کند.» ژولیت به‌رغمِ همه‌ی برتریِ عقلانی‌اش، هنوز به یک خرافه پایبند است. اگرچه او ساده‌لوحی و خامیِ نهفته در هتک حرمتِ شریعت را تشخیص می‌دهد، اما در پایانْ این امر هنوز موجب لذتِ اوست. امّا هر لذتی درحکم وانهادنِ بت‌سازی است: لذت یعنی رهاساختن و سپردنِ خود به دست دیگری. به‌واقع طبیعت از لذّت بی‌خبر است: طبیعت در حدّ ارضایِ نیازها باقی می‌ماند. هر لذّتی، در تأثرات تصعیدنیافته و تصعیدیافته، به‌یک‌اندازه اجتماعی است. لذت از دلِ بیگانگی برمی‌خیزد. حتی وقتی لذتْ از محرّماتی که خدشه‌دارشان می‌کند بی‌خبر باشد، خاستگاهِ خود را مدیونِ

59. *Ibid*. Vol. IV, PP. 126f.

تمدن است، مدیونِ نظام ثابتی که می‌کوشد از دل آن به‌سوی همان طبیعتی بازگردد که این نظام در برابرش از لذّت محافظت می‌کند. انسان‌ها فقط وقتی جادوی لذت را حس می‌کنند که رؤیا آنان را از اجبار کار، از چسبندگیِ فرد به یک کارکرد اجتماعیِ خاص و نهایتاً به یک نفس، مبرا سازد و آنان را مجدداً به یک وضعیتِ نخستینِ بری از سلطه و انضباط عودت دهد. دلتنگیِ آنانی که در تور تمدن گرفتار شدند، «یأس عینیِ» آنانی که می‌بایست خود را به عناصر نظامِ اجتماعی بدل سازند، این بود منبع تغذیه‌ی عشق به خدایان و اهریمنان؛ عشقی که درمقام طبیعتِ دگرگون‌شده با چهره‌ای پرستیدنی بر آنان ظاهر شد. تفکر در جریانِ رهایی از طبیعتِ خوفناک ظاهر گشت، طبیعتی که سرانجام به تمامی مقهور شد. لذت، به‌تعبیری، همان انتقام طبیعت است. در متن لذت، آدمیان تفکر را از خود می‌زدایند و از تمدن می‌گریزند. در جوامع اولیه، این نوع بازگشت به خانه توسط جشن‌های جمعی تدارک می‌شد. عیش‌ونوش‌های بدویْ خاستگاهِ جمعیِ لذت‌اند. به‌گفته‌ی روژه کایوآ «میان‌پرده‌ی آشفتگیِ همگانی که جشنْ معرّفِ آن است، حقیقتاً شبیه لحظه‌ای است که در آن نظم جهان به حالت تعلیق در می‌آید. هر گونه زیاده‌روی مجاز شمرده می‌شود. قواعد باید شکسته شوند. همه‌چیز باید سَروتَه شود. در عصر اسطوره‌ای، جهت جریانِ زمانْ معکوس بود: آدمیْ پیر به دنیا می‌آمد و همچون کودک می‌مرد... همه‌ی احکامِ حافظِ نظم طبیعی و اجتماعیِ نیک به‌نحوی نظام‌مند نقض می‌شوند.»[۶۰] آدمی خود را به‌دست نیروهای تغییرشکل‌یافته‌ی خاستگاه می‌سپارد؛ لیکن از دیدگاهِ نهیِ تعلیق‌شده، این اعمالْ جنون‌آمیز و ولنگارانه

60. R. Caillois, "Thèorie de La fête,"
Nouvelle Revue Francaise, Jan. 1940, P49.

به‌نظر می‌رسد.[۶۱] فقط به‌یاری تمدن و روشنگریِ فزاینده است که نفسِ تقویت‌شده و نظامِ ایمنِ سلطه می‌توانند جشن را به مضحکه‌ی صرف بدل کنند. حاکمانْ لذت را به‌منزله‌ی امری عقلانی معرفی می‌کنند، خراجی که بناست به طبیعتِ نیمه‌منقادشده پرداخت شود؛ آنان می‌کوشند تا در آنِ واحد زهرِ طبیعت را بگیرند و آن را برای خویش در بطن فرهنگِ والاتر حفظ کنند؛ تا بتوانند آن را در مقادیرِ کنترل‌شده طوری به اتباعِ خویش بخورانند که تصفیه و دوریختنِ آن دیگر ممکن نباشد. لذت به ابژه‌ای برای دستکاری بدل می‌شود تا نهایتاً در دم‌ودستگاهِ مدیریت تباه شود. این تحولْ از جشن‌های بدوی تا تعطیلاتِ امروزی گسترش می‌یابد. «هرچه ارگانیسمِ اجتماعیِ پیچیده‌ْ مسلّط‌تر شود، وقفه در جریان عادیِ زندگی را کمتر تحمل می‌کند. امروز چون دیروز و فردا نیز چون امروز، همه‌چیز باید در مسیری واحد پیش رود. سرریزیِ عام دیگر ممکن نیست. دوره‌ی تلاطم [و گریز از نظم بهْ حیطه‌ی تجربه‌ی فردی انتقال یافته است. تعطیلات جایگزینِ جشن شده است.»[۶۲] در فاشیسم، تعطیلات توسط سرمستیِ جمعیِ جعلیْ تکمیل می‌شود، که خود به‌مدد رادیو، تیترهای جنجالی و بنزدرین* تولید می‌شود. اسبریگانی این امر را حدس می‌زند. او «در راه به‌سوی ثروت»، سرگرمی‌هایی را به‌منزله‌ی تعطیلات برای خویش جایز می‌شمارد. ژولیت، برعکس، هنوز دنباله‌رویِ *رژیم سابق* است. او گناه را الوهیت می‌بخشد. بی‌قیدیِ جنسیِ او هنوز بنده‌ی کاتولیسیسم است، همان‌طور

61. Cf. *ibid*
62. Cf. *ibid*, PP. 58f.

* Benzedrin نوعی ماده‌ی محرک از مشتقات امفتامین که به طور غیرقانونی برای سرخوشی مصرف می‌شود.

که خلسه‌ی راهبگان بنده‌ی پاگانیسم است.

نیچه می‌داند که لذت سرشتی هنوز اسطوره‌ای دارد. لذت، دروانهادن خویش به دست طبیعت، امر ممکن را انکار می‌کند، درست همانطور که شفقت دگرگونیِ کل را. هردوی آنها حاوی سویه‌ای از تسلیم و اعتذال‌اند. نیچه ردِ لذت را تا تمامِ مخفیگاه‌های‌اش پی می‌گیرد: لذت به‌مثابه خودشیفتگی در انزوا، به‌مثابه حظّی مازوخیستی در افسردگی‌های نفسی که خود را عذاب می‌دهد. ژولیت «درتقابل با همه‌ی کسانی که صرفاً حظّ می‌برند!»[۶۳] می‌کوشد تا لذت را نجات دهد، آن‌هم با طردِ عشق در شکل بورژوایی‌اش به‌مثابه ایثار و دلسپردگی، ایثاری که به عنوان مقاومت دربرابر زیرکیِ خودِ بورژوازی، مشخصه‌ی این طبقه در قرن گذشته بود. در عشق، لذت با الوهیت‌یافتنِ فردی که لذت را می‌بخشید، پیوند خورده بود، و شوقِ راستینِ انسانی محسوب می‌شد. امّا امروزه لذت نهایتاً به‌منزله‌ی نوعی ارزش‌داوریِ مشروط به جنسیّت در حال فسق‌شدن است. بندگیِ بالفعلِ زن در پرستشِ وجدآمیزِ عاشق، همچون در تحسینِ بی‌حدوحصری که معشوق در جواب ابراز می کند، به‌طرزی بی‌پایان استحاله می‌یافت. هر دو جنس، بارها و بارها، برمبنای تصدیقِ این بندگی با هم آشتی کرده‌اند: به‌نظر می‌رسید زن آزادانه شکست‌اش را پذیرا می‌شود، مرد نیز آزادانه پیروزی را بدو ارزانی می‌دارد. تحت سیطره‌ی مسیحیت، سلسله‌مراتبِ جنس‌ها، یعنی یوغی که نظام مردانه‌ی مالکیت بر خصلتِ زنانه تحمیل کرد، به‌منزله‌ی وحدتِ دل‌ها در ازدواج آرمانی شد، و خاطره‌ی گذشته‌ی بهتر و ماقبل‌پدرسالارانه‌ی جنسیت ارضاء گشت. تحت سیطره‌ی صنعت بزرگ، عشق ملغی می‌شود. زوال مالکیتِ طبقه‌ی متوسط و سقوط سوژه یا فاعل اقتصادیِ

63. *Nachlass*, *op. cit.*, Vol. XII, P. 364.

آزاد بر خانواده تأثیر می‌گذارد: خانواده دیگر همچون پیشتر آن سلولِ پرآوازه‌ی جامعه نیست، زیرا دیگر مبنایِ هستیِ اقتصادیِ شهروند را تشکیل نمی‌دهد. برای تازه‌بالغان، خانواده دیگر ترسیم‌کننده‌ی افقِ زندگی‌شان نیست؛ خودآیینیِ پدر درحال محوشدن است و همراه آن مقاومت دربرابر اقتدارِ او. پیشتر بندگیِ دختر در خانه‌ی پدری به آتشِ اشتیاقی دامن می‌زد که به‌نظر می‌رسید به آزادی می‌انجامد، لیکن نه در ازدواج و نه هیچ‌جای دیگر در بیرون، ارضاء نمی‌شد. پابه‌پای گشوده‌شدنِ چشم‌اندازِ یک شغل برای دختر، چشم‌انداز عشق بسته می‌شود. هرچه نظامِ صنعت مدرن با کلیت بیشتری طالبِ آن شود که همگان به خدمت‌اش درآیند، همه‌ی آنانی که بخشی از اقیانوس «سفیدپوستان آشغال»* را تشکیل نمی‌دهند ــ اقیانوسی که کارگران و بی‌کارانِ غیرماهر را در خود جذب می‌کند ــ بیش از پیش به کارشناسانِ خرده‌پا بدل می‌شوند، به موجوداتی که باید خود گلیمِ خویش را از آب بیرون کشند. خودآیینیِ کارفرما، که دوره‌اش سرآمده است، در شکل کارِ ماهر در میان همه‌ی آنانی رواج داده می‌شود که به‌منزله‌ی مولّدان، ازجمله زنانِ «شاغل»، به درون چرخه‌ی تولید پذیرفته شده‌اند، و این خودآیینی رفته‌رفته به خصلت ایشان بدل می‌شود. عزت‌نفسِ ایشان به‌نسبتِ تعویض‌پذیری‌شان رشد می‌کند. دست‌ردزدن به سینه‌ی خانواده همان‌قدر از یک کنشِ جسورانه به دور است که رابطه با دوست‌پسر در اوقات فراغت از دروازه‌ی بهشت. آدمیان همان نگرشِ عقلانی و محاسبه‌گری را نسبت به جنسیتِ خویش اتخاذ می‌کنند که محفلِ فرهیخته‌ی ژولیت از مدت‌ها پیش آن را به‌منزله‌ی حکمتِ باستانی بشارت می‌داد. ذهن و جسم در واقعیت از هم

* White Trash عبارتی تحقیرآمیز برای توصیف فرودستان و کارگران سفید.

جدا می‌شوند، درست همانطور که آن بی‌قیدانِ بورژوایِ بی‌حیا طلب می‌کردند. نوآرسوی به‌شیوه‌ای عقل‌گرایانه می‌گوید:[۶۴] «به‌نظرم می‌رسد عشق و لذت دو چیزِ کاملاً متفاوت‌اند، زیرا احساساتِ مهرآمیز مطابق با روابطِ مبتنی بر هوس و آداب معاشرت‌اند، لیکن بـه‌هیچ‌وجه از زیباییِ یک گردن یا انحنایِ نرمِ یک کفل ناشی نمی‌شوند. و این ابژه‌ها که در تطابق بـا ذوق‌مان می‌توانند تأثراتِ جسمانی‌مان را شدیداً تحریک کنند، به‌نظر من، هیچ حقی نسبت به تأثراتِ ذهنی‌مان ندارند. برای کامل‌کردنِ نظراتم [باید اضافه کنم]، بلیز (Bélize) زشت است، چهل سال دارد، به‌تمامی فاقد لطف و ظرافت است، و از وَجَناتِ نیکو یا هرگونه جذابیتِ جسمی بهره‌ای ندارد؛ امّا بلیزْ دارای هوش، شخصیتی ارجمند، و هزاران چیز دیگری است که احساسات و ترجیحاتِ مرا به او گره می‌زند. هرگز آرزو نخواهم داشت با بلیز بخوابم، ولی او را تا حد جنون دوست خواهم داشت؛ حال‌آنکه برای آرامینت (Araminthe) تمنایی شهوت‌بار خواهم داشت، ولی به محض آنکه تبِ میل سپری شود، با تمام وجود از او منزجر خواهم بود.» در اینجا پیامدِ اجتناب‌ناپذیرِ نهفته در تقسیم دکارتیِ آدمی به دو جوهرِ تفکر و امتداد با وضوحی تام در قالبِ تخریبِ عشق رومانتیک بیان می‌شود. این عشقْ یک نقاب، نوعی عقلانی‌کردنِ رانه‌ی جسمانی، قلمداد می‌شود، یا همانطور که کنت بلمور در سخنرانیِ مشهورش درباب عشق توضیح می‌دهد، «نوعی متافیزیکِ کاذب و همواره خطرناک.»[۶۵] دوستان ژولیت، به‌رغم تمام بی‌قیدیِ جنسی‌شان، سکس را در تقابل با مهرورزی، و عشق زمینی را در تقابل با عشق آسمانی، نه فقط بیش از حد قدرتمند ارزیابی می‌کنند بلکه در عین حال

64. *Juliette, op.cit.*, Vol II, P.81f.
65. *Ibid.*,Vol. III, PP.172f

آندو را در شکلی بیش از حد ساده و خنثی درک می‌کنند. زیباییِ یک گردن یا انحنای یک کفل بر جنسیت نه به‌مثابه واقعیاتی غیرتاریخی و صرفاً طبیعی بلکه به‌مثابه تصاویری تأثیر می‌گذارند که حاویِ کلیتِ تجربه‌ی اجتماعی‌اند؛ این تجربهٔ مأمنِ قصدی معطوف به چیزی غیر از طبیعت است، نوعی عشق که به جنسیت محدود نمی‌شود. لیکن حتی غیرجسمانی‌ترین شکلِ مهرورزی نیز همان سکسِ دگرگون‌شده است؛ نوازشِ مو با دست، بوسیدنِ پیشانی، که مبین شوریدگیِ عشق معنوی‌اند، معادلِ شکلِ رام‌شده‌ی کتک‌زدن و گازگرفتنی‌اند که جزئی از عمل جنسی نزد بومیان استرالیایی‌اند. تمایز فوقْ انتزاعی است. طبق تعالیم بلمور، متافیزیکْ وضعیتِ واقع را تحریف می‌کند و مانعِ آن می‌شود که معشوق چنان‌که هست دیده شود؛ متافیزیک از جادو نشأت می‌گیرد و خود نوعی حجاب است. «و من بر آن نیستم تا این حجاب را از پیش چشمان خودمان کنار زنم! چنین کاری مبیّن ضعف و بزدلی است. رخصت دهید لذت را، زمانی که پایان یافته است، تحلیل کنیم، این الاهه‌ای که هم اینک مرا کور کرده است.»[۶۶] عشقْ خود یک مفهوم غیرعلمی است: دولمانس در مکالمه‌ی پنجم و به‌یادماندنیِ *فلسفه‌ی اتاق خواب* اعلام می‌کند: «تعاریفِ کاذب همواره دست‌اندرکارِ گمراه‌ساختنِ ماالند، نمی‌دانم چیست این دل. من این اصطلاح را فقط برای اشاره به ضعف قوایِ ذهنی به‌کار می‌برم.»[۶۷] «اگر ما لحظه‌ای را در آنچه لوکریتوس 'پس‌زمینه‌ی زندگی' می‌نامد» ـ یعنی در تجزیه و تحلیلِ بری از احساس ـ «سپری کنیم، درمی‌یابیم که نه بالابردنِ معشوق و نه احساس رومانتیک، هیچ‌یک تابِ تحلیل را ندارد. این فقط تن است که من عاشق‌اش

66. *Ibid.*, PP.176f
67. Private edition by Helpey, p.267.

هستم، و این فقط تن است که برای‌اش مویه می‌کنم، هرچند هرزمان می‌توانم آن را از نو تصاحب کنم.»[۶۸] آنچه در تمامیِ این گفته‌ها حقیقی است همان بصیرت نسبت به منفصل شدنِ عشق است، دستاوردِ پیشرفت. این انفصال که لذت را مکانیزه می‌سازد و تمنّا را در شکلِ فریب و ریاکاری تحریف می‌کند، هسته‌ی عشق را هدف قرار می‌دهد. ژولیتِ بی‌قید با تبدیلِ ستایش خویش از سکسِ تناسلی و منحرف به محکوم‌ساختنِ آنچه غیرطبیعی، غیرمادّی و موهوم است، همدستِ آن دیدگاه طبیعی و سالمی می‌شود که نه فقط پرستش آرمانیِ عشق بلکه لذتِ جسمی، و نه فقط اعلی‌ترین بلکه زمینی‌ترین شادمانی، را خوار و محدود می‌کند. آن عیّاشِ کلبی‌مشربی که ژولیت طرف‌اش را می‌گیرد، به‌یاریِ مربی جنسی، روانکاو و متخصص هورمون به یک مردِ امروزی و اهل‌عمل استحاله یافته است که دیدِ مثبت خود به ورزش و بهداشت را تا آنجا گسترش می‌دهد که زندگیِ جنسی را نیز شامل می‌شود. نقدِ ژولیت همانقدر دوپاره است که خودِ روشنگری. تا آنجاکه تخطیِ مجرمانه از محرّمات، که زمانی هم‌پیمانِ انقلاب بورژوایی بود، به‌سادگی در واقع‌بینیِ جدید حل نشده است، این تخطّی، همراه با عشق والا، به حیات خویش درمقام وفاداری به یوتوپیایی ادامه می‌دهد که دردسترس‌بودنِ لذتِ جسمانی برای همگان تحققِ آن را نزدیک ساخته است.

ریشه‌های «آن شوروشوقِ مضحکی» که ما را به فردی خاص به‌منزله‌ی آن یارِ یگانهٔ پایبند می‌ساخت، بالابردنِ زن در عشق، را می‌توان ورای مسیحیت تا مراحل مادرسالارانه پی گرفت. «تردیدی نیست که روحیه‌ی ما در مراوده با زنان به‌شیوه‌ی نجیب‌زادگان، که به‌طرزی مضحک ستایش و درودِ ما را نثارِ

68. *Juliette, op.cit.*, Vol III, PP.176f

ابژه‌ای می‌سازد که فقط برای ارضاءِ نیاز ما ساخته شده است ـ به اعتقاد من، تردیدی نیست که این روحیه از حسِ تکریمی ناشی می‌شود که اجداد ما زمانی نسبت به زنان داشتند ،آن‌هم به‌سببِ حرفه‌ی زنان درمقام پیشگویانِ مؤنث در شهر و روستا. کراهت به‌میانجیِ دهشت به آیینِ پرستش بدل گشت، و نجیب‌زادگی در بطنِ خرافه‌پرستی بالید. امّا این حسِ کورِ تکریم هیچ‌وقت در طبیعت وجود نداشت، و جستن‌اش در آنجا اتلاف وقت می‌بود. فرومرتبگیِ جنس زن نسبت به جنس ما محرزتر از آن است که دلیل و انگیزه‌ای معتبر برای احترام‌نهادن بدان را برای ما فراهم آورد، و عشقی که از دل این حسِ کور تکریم برمی‌خیزد، همچون خودِ این حسْ نوعی پیش‌داوری است.»[69] سلسله‌مراتبِ اجتماعی نهایتاً متکی بر قدرت است، حال هر قدر هم که این قدرت در حجابیْ قانون‌گرا پیچیده شده باشد. سیطره بر طبیعت در بطن بشریت بازتولید می‌شود. تمدن مسیحی، که ایده‌ی حمایت از افرادِ جسماً ضعیف را برای توجیه استثمارِ بندگانِ قوی به‌کار می‌برد، هرگز نتوانست قلوبِ اقوامی را که به مسیحیت گرویده بودند به‌تمامی تسخیر کند. اصل عشق [به دیگری] به‌لطف عقل تیز و سلاح‌هایِ بازهم تیزترِ اربابانِ مسیحی با شدت و حدّت انکار شد، تا سرانجام آیین لوتری تقابل میان آموزه‌ی دینی و دولت را لغو کرد و عصای کشیشان و شمشیر را به عصاره‌ی انجیل بدل ساخت. آیین لوتریْ آزادیِ معنوی را مستقیماً با تأیید ستمِ واقعی یکی کرد. لیکن زنْ داغ ضعف را بر تن دارد؛ ضعفِ او وی را حتی وقتی به‌لحاظ عددی بر مردان برتری دارد در اقلیت قرار می‌دهد. به‌مانندِ ساکنانِ اولیه و منقادشده در اشکال اولیه‌ی دولت، همان جمعیت بومیِ مستعمرات که فاقدِ سازماندهی و سلاح‌های فاتحانِ خویش‌اند، به‌مانند یهودیان

69. *Ibid.*, P.778f.

در میان آریایی‌ها، بی‌دفاعیِ زن نیز به ستمدیدگیِ او مشروعیت می‌بخشد. ساد تأملاتِ استریندبرگ را در قالب احکامِ صوری بیان می‌کند. «تردید نکنیم که میان مرد و زن تفاوتی وجود دارد که قطعیت و اهمیتِ آن کمتر از تفاوت میان انسان و میمون نیست. ما برای انکارِ عضویت و تعلق زنان به گونه‌ی‌مان دلیلی همان‌قدر خوب در اختیار می‌داشتیم که برای سرباز زدنِ از تصدیقِ برادری‌مان با میمون‌ها. زنی برهنه را در کنار مردی در همان سن و سال و برهنه همچون او به‌دقت مورد بررسی قرار دهید، آنگاه به‌راحتی متوجه تفاوتِ قابل‌ملاحظه‌ای خواهید شد که (قطع‌نظر از جنسیت) میان این دو مخلوق وجود دارد، و به‌روشنی خواهید دید که زن صرفاً نمونه یا نسخه‌ی پست‌تری از مرد است. این تفاوت‌ها به‌همین‌شکل در درون نیز وجود دارند، و کالبدشکافیِ آندو اگر با توجه و مراقبتی بسیار انجام شود، این حقیقت را عیان خواهد ساخت.»[۷۰] تلاش مسحیت برای جبرانِ ایدئولوژیکِ خفه‌کردنِ جنسیت آن‌هم به‌یاری تکریمِ زن ــ و بدین‌سان تصعیدِ خاطره‌ی باستانی به‌عوضِ سرکوبِ صرفِ آن ــ به‌لطفِ نفرتِ مسیحیت از چهره‌ی این زنِ مکرّم و از رهاییِ لذت در قلمروی نظر، ملغی می‌شود. تأثری که با عملِ ستم تناظر دارد تحقیر است نه تکریم، و در سراسر قرون مسیحی، در پسِ عشق به همسایه نفرتِ ممنوع و لیکن اجباری نسبت به آن ابژه‌ای کمین کرده است که پیوسته عبث‌بودنِ آن تلاش را به ذهن متبادر می‌کرد: زن. او کفاره‌ی رواجِ کیش مریم مقدّس را با ایمانِ وسواسی به ساحرگان پرداخت، یعنی انتقامی که از خاطره‌ی آن پیشگوی مونثِ ماقبل مسیحی گرفته شد که مخفیانه قدرتِ تقدس یافته‌ی نظام پدرسالار را به پرسش می‌کشید. زنْ خشمِ وحشیِ مردِ نیمه‌مسیحی‌شده‌ای را تحریک می‌کند که

70. *Ibid.*, P.188-99.

موظف به تکریم اوست، درست همانطور که ضعفا در کل می‌توانند روی خصومت مرگبارِ اقویایِ به‌ظاهرْ متمدنی حساب کنند که بناست از خونِ آنان درگذرند. ساد این نفرت را به سطح آگاهی می‌آورد. کنت گی‌جی، رئیس پلیس رُم، می‌گوید: «هیچ‌گاه اعتقاد نداشته‌ام که وحدتِ دو بدن هرگز بتواند به وحدتِ دو دل بیانجامد. در این وحدت جسمی، دلایل محکمی برای خوارشماری ... برای کراهت می‌بینم، ولی نه حتی یک دلیل برای عشق.»[۷۱] و وقتی دخترکی که سن‌فوند، وزیر دربار، وحشت‌زده‌اش کرده است به گریه می‌افتد، کنت‌گی‌جی چنین می‌گوید: «من زنان را در این حال‌وروز دوست دارم ... چرا نمی‌توانم همه‌شان را با یک کلمه به چنین حال‌وروزی بیاندازم.»[۷۲] مرد درمقام حاکم از دادنِ افتخارِ فردشدن به زن سرباز می‌زند. فردفردِ زنان، به‌لحاظ اجتماعی، مثالی از نوع‌اند، نماینده‌ای برای جنس خودشان، و از این رو هر زنی، به‌تمامی محصورشده در منطق مردان، نمادی برای طبیعت است، اسطقسِ مشمول‌شدن بی‌پایان در عرصه‌ی ایده‌ها و انقیادِ بی‌پایان در عرصه‌ی واقعیت. زن درمقام موجودی با سرشتی به‌اصطلاح طبیعیْ محصولِ تاریخ است، تاریخی که او را بی‌سرشت می‌کند. لیکن اراده‌ی درمانده و مخربِ معطوف به نابودیِ هرآنچه تجسمِ اغواگریِ طبیعت است، یعنی هرآنچه به‌لحاظ فیزیولوژیکی، زیست‌شناختی، ملی یا اجتماعیْ پست‌تر است، نشان می‌دهد که تلاش مسیحیت شکست خورده است. «چرا نمی‌توانم همه‌شان را با یک کلمه به چنین حال‌وروزی بیاندازم!» محوِ کاملِ وسوسه‌ی منفورْ لیکن مقاومت‌ناپذیرِ واپس‌غلطیدن به طبیعت ـ این است آن شقاوتی که از تمدنِ ناکام‌مانده ناشی

---

71. *Juliette, op.cit.*, Vol IV, P.267.
72. *Ibid.*,Vol. II, P.273.

می‌شود؛ این یعنی توحش، روی دیگرِ فرهنگ. «همه‌شان!» زیرا ویرانگری تابِ هیچ استثنایی را ندارد؛ خواستِ ویرانگریْ توتالیتر است، و توتالیتاریسم چیزی نیست جز محصولِ همین خواست. ژولیت به پاپ می‌گوید: «من به جایی رسیده‌ام که می‌توانم همراه با تیبریوس بگویم: ای‌کاش کل بشریت فقط یک سَر می‌داشت تا من می‌توانستم لذت قطعِ آن با یک ضربه‌ی شمشیر را بچشم!»[۷۳] نشانه‌های عجز، حرکاتِ شتاب‌زده‌ی ناهماهنگ، ترس حیوانی، سیلِ توده‌ی جمعیت، این‌ها جملگی شهوت آدمکشی را تحریک می‌کنند. دلایلِ نفرت از زن درمقام جنسِ به‌لحاظ ذهنی و جسمیْ صغیف‌تر، که داغ سلطه بر پیشانی دارد، همان دلایلِ نفرت از یهودیان است. زنان و یهودیان شواهدِ آشکاری از خود بروز می‌دهند دال بر اینکه هزاران سال است حکومت نکرده‌اند. آنان زندگی می‌کنند، هرچند می‌توانند حذف شوند، و ضعف و ترس‌شان، آن قرابتِ بیشتر با طبیعت به‌واسطه‌ی تحملِ ستمِ جاودان، همان عنصری است که ایشان در جوِّ آن می‌زیند. این امر خشمی کور را در دل اقویا بیدار می‌کند، یعنی آنانی که بهای قدرت خویش را با دوریِ پرتنشِ خویش از طبیعت می‌پردازند و باید تا ابد خود را از ترسیدن منع کنند. آنان فریادی را که خود نمی‌توانند سر دهند، از حلقومِ قربانیان خویش بیرون می‌کشند و آن را هزارباره تکرار و تکثیر می‌کنند تا از این طریق بتوانند خود را با طبیعتْ یکی سازند. بلامون، رییس مجمع، در *آلین و والکور* درباره‌ی زنان می‌گوید: «این مخلوقاتِ بی‌عقل! چقدر دوست دارم آنها را در حال دست‌وپازدن در دستان‌ام ببینم! آنان همچون برّه‌ها در دهان شیراند.»[۷۴] و در همان نامه می‌نویسد: «این کارْ درست مثلِ فتحِ یک شهر است،

73. *Ibid.*,Vol. IV, P.379.
74. *Aline et Valcour*, Brussels 1883, Vol. I, P.58.

شما باید نخست ارتفاعات را تسخیر کنید... پایگاه خود را در همه‌ی نقاطِ مسلط بر میدانِ نبرد محکم سازید و سپس بی‌هیچ ترسی از مقاومتْ حمله‌ی خود را آغاز کنید.» [۷۵] جانوری که مجروح و زمین‌گیر شده است درندگان را جذب می‌کند: خفّتِ آنانی که پیشتر با شوربختی آشنا شده‌اند موجدِ ناب‌ترین کیف است. هرچه خطرِ متوجه فردِ مسلّطْ کمتر باشد، لذتِ او از عذابی که می‌دهد بی‌قیدتر است: قدرت فقط از طریق یأسِ تامِ قربانی می‌تواند به تفریح بدل شود و اصلِ حاکم بر خود، یعنی انضباط، را پیروزمندانه معلّق سازد. ترسی که دیگر نفسِ آدمی را نشانه نرفته است، در هیأت خنده‌ی از ته دل فوران می‌کند، تجلیِ نوعی سفت‌وسخت‌شدنِ فرد در درون خویش که تجربه‌ی کامل آن فقط به‌میانجیِ جمع ممکن است. قهقهه همواره تمدن را نفی و رسوا کرده است. ویکتور هوگو در فصلی با عنوانِ «طوفان‌های آدمیان بدتر از طوفان‌های اقیانوس‌های‌اند» [۷۶] می‌نویسد: «از میان همه‌ی موادِ مُذابی که از حفره‌ی دهانِ آدمی بیرون می‌پاشد، سرورْ فاجعه‌بارترینِ آنهاست.» طبق تعالیم ژولیت نیز [۷۷] «بر شوربختی است که تمامیِ زورِ خباثتِ ما باید فرود آید. اشک‌هایی که عصاره‌ی ذلّت و فلاکت‌اند واجدِ نوعی بُرندگی‌اند که جوهر عصبی ما را عمیقاً تهییج می‌کنند.» [۷۸] لذت به‌عوض مهرورزیْ همدستِ شقاوت می‌شود، و عشقِ جنسی به آن چیزی بدل می‌گردد که به‌گفته‌ی نیچه [۷۹] همواره بوده است: «در ابزار و وسایل‌اشْ جنگ؛ و در شالوده‌اش نفرتِ مهلکِ دو جنس از یکدیگر.»

75. *Ibid.*, P. 57.
76. Victor Hugo, *The Laughing Man*, Book VIII, Ch.7.
77. *Juliette*, *op.cit.*, Vol IV, P.199.
78. Cf. *Les 120 Journées de Sodome*, Paris 1935, Vol. II, P. 308.
79. *Der Fall Wagner*, *op.cit.*, Vol. VIII, P.10.

جانورشناسی به ما می‌آموزد «برای هر دو جنسِ نر و ماده، 'عشق' یا کشش جنسی در اصل و اساس "سادیستی" است؛ این کشش ایجاباً با تحمیلِ درد ارضاء می‌شود، و همانقدر بی‌رحم است که گرسنگی.»[۸۰] بدین‌سان تمدن، درهیأت نتیجه‌ی نهایی‌اش، به دهشت‌هایِ طبیعت بازمی‌گردد. عشقِ مهلکی که کانون همیشگیِ آثار ساد است، بزرگواریِ خیرخواهانه- بی‌شرمانه‌ی نیچه در جهت معاف‌کردنِ قربانی از خفت به‌هرقیمت: ایده‌ی شقاوت و ایده‌ی عظمت در عرصه‌ی بازی و خیال‌پردازیْ با آدمیان همانقدر خشن رفتار می‌کند که فاشیسمِ آلمان می‌رفت تا در عرصه‌ی واقعیت چنین کند. مع‌الوصف، در حالی که غولِ ناآگاهِ هستی واقعی، سرمایه‌داریِ بدون سوژه، ویرانگریِ خود را کورکورانه تحقق می‌بخشد، سوژه‌ی متوهمِ یاغیْ حاضر است کامیابیِ خویش را مدیونِ آن ویرانگری انگارد، و، همراه با سرمای بُرنده‌ای که به سوی آدمیانی روان می‌سازد که از آنها به‌منزله‌ی اشیاء سؤاستفاده شده است، در عین حال عشقِ تحریف‌شده‌ای را ساطع می‌کند که، در جهان اشیاء، جانشینِ عشق بی‌واسطه می‌شود. بیماری به علامتِ بهبودی بدل می‌گردد. توهم، در متن استحاله‌ی قربانیانْ خوارشدنِ آنان را می‌پذیرد و خود را مشابه هیولایِ سلطه می‌سازد که به‌لحاظ فیزیکی قادر به غلبه بر آن نیست. تخیل در جستجوی آن است تا به‌منزله‌ی خوف در برابر خوف بایستد. این ضرب‌المثلِ رومی که خشن‌بودن همان لذّتِ حقیقی است، علاوه بر قساوتِ کارگزارانِ مالکان برده، مبیّن تناقضِ حل‌ناشدنیِ نظامی است که وقتی سعادت را جایز می‌شمارد، آن را به مضحکه‌ای از خویش بدل می‌سازد و خوشی را فقط به‌واسطه‌ی ممنوع‌ساختن‌اش خلق می‌کند. ساد و نیچه در حینِ همیشگی‌ساختنِ این

80. R. Briffault, *The Mothers*, New York 1927, Vol. I, P.119.

تناقض، به روشن‌ساختن [و توضیحِ مفهومیِ] آن نیز یاری رسانده‌اند. در چشم عقل، دلسپردگی به مخلوقِ محبوب همچون پرستشِ بت نمایان می‌شود. زوالِ بت‌پرستی نتیجه‌ی ضروریِ فرمانِ منعِ اسطوره‌پردازی است که از سویِ توحیدِ یهودی صادر شد و توسط شکلِ دنیوی‌شده‌ی آن توحید، یعنی روشنگری ، علیه انواع متغیّرِ ابژه‌های محبوب و مکرم در تاریخِ تفکر به‌اجرا درآمد. انحطاطِ واقعیت اقتصادی، که همواره مبنای خرافه‌پرستی بوده است، اشکالِ خاصی ازِ نیروهای نفی‌کننده را رها ساخت. مسیحیت، اما، عشق را ترویج کرد: حُبِّ عیسی. مسیحیت کوشید تا با تقدیسِ ازدواجْ رانه‌ی جنسیِ کور را ارتقاء بخشد، همانطور که سعی کرد تا به‌لطف ایده‌ی فیض ملکوتی، درخشش بلورینِ قانون را به زندگی زمینی نزدیک‌تر سازد. آشتیِ تمدن با طبیعت که مسیحیتْ پیش از موعد سعی کرد آن را به‌یاری آموزه‌ی خدای مصلوب از آنِ خود سازد، برایِ آیین یهود همانقدر بیگانه ماند که برای تفکرِ دقیق و قاطعِ روشنگری. نه موسی و نه کانت هیچ‌کدام احساس را بشارت ندادند؛ قانونِ یخینِ ایشان نه با عشق آشنا بود و نه با هیمه‌های محراب‌های قربانی. حمله‌ی نیچه به توحید یا تک‌خدایی به آموزه‌ی مسیحیْ ضربه‌ی سنگین‌تری وارد آورد تا به آموزه‌ی یهودی. او در حالی که شریعت را باطل می‌شمرد، خود را وقف «نفسِ‌والاتر»[81] ساخت، نفسی که دیگر نه طبیعی بلکه بیش‌ـازـطبیعی بود. او می‌خواست «ابرانسان» را جانشینِ خدا سازد، زیرا توحید در شکلِ خُردشده و مسیحی‌اش، به‌صورتی شفاف به اسطوره بدل گشته بود. ولی درست همانطور که نیچه، در خدمت این نفس‌والاتر، از ایده‌آل‌هایِ زاهدانه‌ی کهن به‌مثابه غلبه برخود در

81. *Nachlass, oP.cit.*, Vol. XII, P. 276.

راستای «بسطِ قدرت مسلط»[۸۲] ستایش می‌کند، آن نفسِ والاتر نیز سرانجام تلاشی مذبوحانه برای نجاتِ خدایی از آب درمی‌آید که مرده بود. این کار نیچه درحکم احیایِ تلاش کانت برای تبدیلِ قانونِ الاهی به اصلی خودآیین است، تلاش برای نجاتِ تمدن اروپایی از جان‌به‌لب‌شدن در شکاکیّت انگلیسی. اصل کانت: «اینکه هر کاری بر اساس حکم اخلاقیِ اراده‌ی آدمی انجام شود، آنهم به‌مثابه اراده‌ای که بتواند در عین حال خودش درمقام واضعِ قانون کلیْ موضوعِ خویش باشد»[۸۳]، این اصلْ سرّ ابرانسان نیز هست. خواست و اراده‌ی او به‌هیچ‌وجه کمتر از دستورِ مطلق [کانتْ] مستبدانه نیست. هر دو اصلْ معطوف به استقلال از قدرت‌های بیرونی‌اند، معطوف به آن آزادی و بلوغِ نامشروطی که ذاتِ روشنگری را تعریف می‌کند. امّا همچنان که ترس از کذبْ خود-قانون‌گذاریِ آدمی را جایگزینِ شریعت ساخت ــ ترسی که نیچه حتی در روشن‌بین‌ترین لحظات‌اش آن را به‌منزله‌ی «نمونه‌ای از دن‌کیشوت‌مآبی»[۸۴] محکوم می‌کرد ــ به‌نحوی که همه‌چیز همچون یک خرافه‌ی سترگ افشاشدهْ واضح و شفاف گشت، خود روشنگری، یا به‌واقع حقیقت در هر شکلی، نیز به یک بت بدل شد. و ما دریافتیم که «حتی ما دانایانِ امروزین، ما بی‌خدایان و متافیزیک‌ستیزان، نیز هنوز شعله‌ی خویش را از آتشِ انبوهی می‌گیریم که توسط ایمانی هزاران ساله، ایمان مسیحی، به‌پا شده است، که ایمانِ افلاطون نیز بود، اینکه خدا حقیقت است، و حقیقتْ الاهی است.»[۸۵] از این رو علمْ خود در

82. *Ibid.*, Vol. XIV, P.273.
83. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op.cit.*, Vol. IV, P. 432. [Kant, *Practical philosophy*, trans. Mary. Gregor, Cambridge 1996, P.82.]
84. *Die Fröhliche Wissenschaft, op.cit.*, Vol. VII, P. 267-71.
85. *Ibid.*

معرضِ همان انتقادی است که متافیزیک. انکار خدا حاویِ تناقضی رفع‌ناشدنی است، و خودِ معرفت را نفی می‌کند. ساد ایده‌ی روشنگری را تا بدین نقطه پیش نبرد، جایی که این ایده علیه خود می‌چرخد. تأملِ علم درباره‌ی خود، محصولِ وجدان روشنگری، به فلسفه، یعنی فلسفه‌ی آلمانی، واگذار شد. برای ساد، روشنگری بیشتر پدیده‌ای اجتماعی بود تا فکری. او انحلالِ قیود را ـ که نیچه به‌شیوه‌ای ایده‌آلیستی باور داشت می‌توان به‌یاری نفسِ والاتر بر آنها چیره شد ـ و همچنین نقدِ همبستگی با جامعه، اداره و خانواده[۸۶] را تا نقطه‌ی اعلامِ آنارشی به‌پیش‌راند. آثارِ او سرشت اسطوره‌ایِ اصولی را عیان می‌سازد که تمدن پس از افول دین بر آنها استوار بود: اصولِ ده فرمان، اقتدار پدر، مالکیت. کار او دقیقاً معکوس‌سازیِ نظریه‌ی اجتماعی‌ای است که لو پِله صدسال بعد آن را تدقیق کرد.[۸۷] تک‌تک فرامینِ دهگانه در برابر محکمه‌ی عقل صوریْ کان‌لم‌یکن اعلام می‌شود. آنها بی‌هیچ استثنایی به‌عنوان ایدئولوژی افشا می‌شوند. به درخواست ژولیت، پاپ خودْ به دفاع از موجه‌بودنِ آدمکشی برمی‌خیزد.[۸۸] او درمی‌یابد که عقلانی‌کردنِ اعمالِ غیرمسیحی در پرتو نور عقلِ طبیعی آسان‌تر از همه‌ی تلاش‌های پیشین برای توجیه آن اصول مسیحی است که برطبق آنها چنین اعمالی شیطانی محسوب می‌شدند. این «فیلسوف مُعَمم» (Philosophe mitre) برای دفاع از آدمکشی نیاز کمتری به سفسطه دارد تا ابن‌میمون و توماس آکویناس برای محکوم‌ساختنِ آن. عقلِ رُمی حتی بیش از خدای پروسی‌ها تمایل دارد تا طرفِ لشکرهای بزرگتر را بگیرد. امّا شریعت از تخت سرنگون شده است و عشق که بنا بود آن را انسانی کند، به‌منزله‌ی رجعت به بت‌پرستی

---

86. Cf. Nietzche, *Nachlass, op.cit.*, Vol. XI, P.216.
87. Cf. Le Play, *Les ouvriers, européens*, Paris 1879, Vol. I, esp. 133ff.
88. *Juliette, op.cit.*, Vol IV, PP.303ff.

افشا گشته است. این فقط عشقِ جنسیِ رومانتیک نیست که از سوی علم و صنعت، به‌منزله‌ی متافیزیک محکوم شده است، بلکه هر نوع عشقی مشمولِ این حکم شده است، زیرا هیچ عشقی نمی‌تواند در برابر عقل بایستد: نه عشق میان زن و شوهر، نه عشق میان عاشق و معشوق و نه عشق میان والدین و فرزندان. دوک دوبلانژی خطاب به اتباع‌اش می‌گوید با خویشاوندانِ حکّام، دختران و همسران، باید با همان خشونت، یا چه‌بسا خشونتی بیشتر، رفتار کرد که با دیگران، «تا بدین‌ترتیب به شمایان نشان دهیم تا چه حد قیودی را خوار می‌شماریم که شما ممکن است ما را اسیرِ آنها بیانگارید.»[۸۹] عشقِ زن همچون عشق مرد ملغی می‌شود. قواعدِ بی‌قیدیِ جنسی که توسط سن‌فوند به ژولیت یاد داده شده می‌بایست در مورد همه‌ی زنان صدق کند.[۹۰] دولمانس افسون‌زدایی ماتریالیستی از عشق والدین [به فرزندان] را شرح می‌دهد. «این پیوندهای آخر ریشه در ترسِ والدین از تنهارهاشدن در پیری دارند، و آن مراقبت و توجه مبتنی بر نفع شخصی که آنها در کودکی‌مان به ما نشان می‌دهند، هدف‌اش به‌دست‌آوردن و طلبِ همین توجه در پیری است.»[۹۱] استدلال ساد به‌قدمتِ خود بورژوازی است. دموکریتوس مدت‌ها پیش عشق انسانیِ والدین را به‌منزله‌ی منفعت‌طلبیِ اقتصادی محکوم کرد.[۹۲] اما ساد همین افسون‌زدایی را حتی بر برون‌همسری (exogamy)، همان شالوده‌ی تمدن، اعمال کرد. طبق نظر او هیچ مبنای عقلانی‌ای برای مخالفت با زنای با محارم[۹۳] وجود ندارد، و استدلال مبتنی

89. *Les 120 Journées de Sodome*, *op.cit.*, Vol. I, P. 72.
90. Cf. *Juliette*, *op.cit.*, Vol II, P.235,n.
91. *La Philosophie dans Le Boudoir*, *op.cit.*, P. 263.
92. Cf. Democritus, *Diels Fragment* 278, Berline 1912, Vol. II, PP. 117f.
93. *La Philosophie dans Le Boudoir*, *op.cit.*, P. 242.

بر بهداشت که پیشتر برضد آن اقامه می‌شد، اکنون توسط علمِ پیشرفته باطل شده است، علمی که بر حُکمِ سردِ ساد صحّه می‌گذارد. «به‌هیچ‌وجه اثبات نشده است که کودکانِ مولودِ زنا با محارم بیش از دیگران مستعدِ ابتلاء به عقب‌ماندگیِ ذهنی، کرولالی، نرمیِ استخوان و غیره‌اند.»[۹۴] خانواده، که استحکام‌اش ناشی از عشق مادرانه است نه عشق رومانتیک، عشق مادرانه‌ای که اساس هرگونه مهرورزی و عواطف اجتماعی را شکل می‌دهد[۹۵]، با خودِ جامعه در تعارض است. «گمان نکنید تا زمانی که کودکان را، که باید فقط به کلِ اجتماعی تعلق داشته باشند، در چارچوبِ خانواده‌های خویش محصور و منزوی می‌کنید، می‌توانید جمهوری‌خواهانی نیک به‌بار آورید. در حالی که واگذاردنِ کودکان به حل‌شدن در منافعِ خانواده، که غالباً بس متفاوت با منافع میهن است، واجد زیان‌هایی عظیم است، در جداساختنِ آنها از خانواده نیز مزایایی بس بزرگ نهفته است.»[۹۶] «پیوندهای زناشویی» باید به‌دلایل اجتماعی نابود شوند؛ فرزندان باید از شناخت [هویتِ] پدران‌شان «مطلقاً منع شوند»، زیرا آنان «منحصراً فرزندان میهن»اند[۹۷]؛ آنارشی و فردگرایی‌ای که ساد در مبارزه علیه قوانین پیش کشید[۹۸]، در حکومت مطلقِ امر عام، جمهوری، به‌اوج می‌رسد. درست همانطور که خدای سرنگون‌شده درمقام بُتی سرکوب‌گرتر بازمی‌گردد، دولتِ بورژواییِ قدیمی و آسانگیر نیز در خشونتِ جمعِ فاشیستی مجدداً ظاهر می‌شود. ساد در اندیشه‌ی خویش، منطقِ همان سوسیالیسمِ دولتی‌ای را تا

94. S. Reinach, "La Prohibition del' inceste et le sentiment de La pudeur," *Cultes, Mythes es Religions*, Paris 1905, Vol, I, P. 157.
95. *La Philosophie dans Le Boudoir*, op.cit., P. 263.
96. *Ibid.*, PP.283-49.
97. *Ibid.*
98. *Juliette*, *op.cit.*, Vol IV, PP. 240-44.

نهایت‌اش دنبال کرد که نخستین قدم‌های‌اش موجبِ سقوطِ سن‌ژوست و روبسپیر شد. اگر بورژوازیْ این دو، یعنی وفادارانترین سیاست‌مداران‌اش، را به دست تیغِ گیوتین سپرد، رُک‌ترین و بی‌باک‌ترین نویسنده‌اش را به دوزخِ بیبلیوتک ـ ناسیونال تبعید کرد. زیرا *سرگذشتِ رسوایی‌آمیزِ* ژولیت و ژوستین که گویی ثمره‌ی یک خط‌تولید بود و در متن سبکِ ادبیِ قرن هجدهمْ ادبیات احساساتیِ قرن نوزدهم و ادبیات توده‌ایِ قرن بیستم را نوید می‌داد، درحکم همان حماسه‌ی هومری است که آخرین حجابِ اسطوره‌ای‌اش را به‌دور انداخته است: داستانِ تفکر به‌منزله‌ی نوعی ابزارِ قدرت. این تفکر با هراسیدن از تصویرِ خود در آینه‌ی خویش، چیزی را که ورای آن است در معرضِ دید قرار می‌دهد. آنچه آثار ساد را به محوری برای نجاتِ روشنگری بدل می‌سازد، نه آن آرمانِ اجتماعیِ هماهنگ است که حتی ساد نیز فقط نُمودِ تار و گذرایِ تحقق آن در آینده را مشاهده کرد («سنگرهای‌تان را پاس دارید و در جای خویش بمانید»[99]) و نه حتی آن یوتوپیای سوسیالیستی که در داستانِ زندگیِ زامه بسط می‌یابد[100]، بلکه این واقعیت است که ساد رویاروساختنِ روشنگری با دهشت‌های خویش را به دشمنانِ روشنگری واگذار نکرد.

نویسندگان سیاهِ بورژوازی، برخلافِ مدافعان‌اش، سعی نکردند پیامدهای روشنگری را به‌یاری آموزه‌های طالبِ هماهنگی پس‌زنند. آنان بدین امر تظاهر نکردند که عقلِ صوری‌گرا نسبت به اخلاقْ قرابتی بیشتر دارد تا به بی‌اخلاقی. در حالی که نویسندگانِ روشنی‌بخش از اتحادِ گسست‌ناپذیرِ عقل و قساوت، جامعه‌ی بورژوایی و سلطه، به‌یاری انکارِ این اتحاد، حمایت می‌کردند، حاملانِ

99. *La Philosophie dans Le Boudoir, op.cit.*, P. 263.
100. *Aline et Valcour, op.cit.*, Vol. II, PP. 181ff.

پیام‌های تیره و سیاهْ حقیقتِ تکان‌دهنده را بی‌رحمانه بر زبان می‌راندند. کِلرویل در شرح اجمالیِ زندگیِ برادرش می‌گوید: «ملکوتْ این ثروت‌ها را در دستان آلوده به قتلِ همسران و فرزندان، لواط، آدمکشی، فحشاء و بی‌آبرویی نهاده است تا مرا به‌سبب چنین پلیدی‌هایی پاداش دهد.»[101] او اغراق می‌کند. عدالتِ برخاسته از سلطه‌ی بد آنقدر منسجم نیست که فقط ننگ و رسوایی را پاداش دهد. لیکن فقط اغراقْ حقیقت دارد. ذاتِ پیش‌تاریخْ ظهورِ نهایتِ دهشت در قالب یک امر منفردِ جزئی است. جمع‌آوریِ آمارِ کسانی که در یک پوگروم قتل عام شده‌اند، که مواردِ کشتنِ از سَرِ ترحم را نیز شامل می‌شود، ذاتِ پوگروم را پنهان می‌سازد، ذاتی که فقط در توصیفیْ دقیق از امر استثنایی، از هولناک‌ترین شکنجه، عیان می‌گردد. امکان زندگیِ سعادتمندانه در جهانی آکنده از خوف، به‌واسطه‌ی صِرفِ وجودِ آن جهان به‌شکلی خفت‌بار رد می‌شود. از این رو، دومی به ذات بدل می‌گردد و اولی به هیچ‌وپوچ. بی‌شک داورودسته‌ی حاکم در عصرِ بورژواییْ کشتنِ همسران و فرزندانِ خویش، یا فحشاء و لواط را به‌اندازه‌ی اتباع‌شان تجربه نکردند، اتباعی که وارثِ اخلاقیاتِ حکامِ ادوارِ قدیمی‌تر بودند. لیکن، هرگاه دعوا بر سر قدرت بوده است، حاکمان حتی در قرون اخیر نیز کوهی از اجساد برپا کرده‌اند. در قیاس با ذهنیت و اَعمالِ حاکمان در دوره‌ی فاشیسم که طی آن قدرت به‌تمامی به‌بار نشست، توصیفِ پرشوروشوقِ زندگیِ بریسا ـ تستا (Brisa–Testa) ــ هر چند آن حاکمان در این توصیف نیز قابل‌تشخیص‌اند ــ تا حدّ نوعی توضیحِ واضحاتِ بی‌ضرر رنگ می‌بازد. در ساد، همچون در ماندویل، رذایلِ خصوصی درحکم تاریخ‌نگاریِ پیش‌گویانه‌ی فضایل عمومی در عصر توتالیتراند. اگر امروزه هنوز

101. *Juliette, op.cit.*, Vol V, P. 232.

هم به ساد و نیچه توهین می‌شود، خاصه از سوی متفکران مترقی، دلیل‌اش آن است که آن دو بر ناممکن‌بودنِ استنتاجِ برهانی بنیادین از عقل در ردِّ قتل سرپوش نگذاشته‌اند، بلکه آن را از سَر بام جار زده‌اند. هر دوی آنها، به‌شیوه‌ای متفاوت از پوزیتویسم منطقی، حرف خود علم را جدی گرفتند. قصدِ مخفیِ آنها از دنبال‌کردنِ نتایجِ عقل به‌شیوه‌ای حتی مصمّمانه‌تر از پوزیتیویست‌ها عیان‌ساختنِ یوتوپیایی بود که در هر فلسفه‌ی بزرگ، از جمله در مفهوم کانتیِ عقل، نهفته است: یوتوپیای بشریتی که خود دیگر تحریف‌شده نیست و دیگر نیازی به تحریف‌کردن ندارد. آموزه‌های بی‌رحمِ آندو، به‌هنگام اعلامِ اینهمانیِ عقل و سلطهٔ گویای همدردیِ بیشتری‌اند تا آموزه‌های چاکرانِ اخلاقیِ بورژوازی. نیچه زمانی از خود پرسید[۱۰۲]: «بزرگترین خطرهای‌ات در کجاست؟ در شفقت.» او اعتمادِ راسخ به انسان‌ها را به‌یاری انکارش نجات داد، اعتمادی که تأییداتِ تسلی‌بخشْ هر روز بدان خیانت می‌کنند.

---

102. *Die Fröhliche Wissenschaft, op.cit.*, Vol. V, P. 205.

صنعتِ فرهنگ‌سازی

روشنگری به‌مثابه فریبِ توده‌ای

بطلانِ این نظریه‌ی جامعه‌شناختی که ازدست‌دادنِ پشتوانه‌ی نهادِ عینیِ دین، و اضمحلالِ آخرین بقایای دورانِ ماقبل‌سرمایه‌داری، به همراه تفکیک یا تخصصی‌شدنِ تکنیکی و اجتماعی، نهایتاً منجر به بروزِ آشوب فرهنگی شده است، همه‌روزه اثبات می‌شود. اینک فرهنگْ یکسانی را به همه‌چیز سرایت می‌دهد. فیلم، رادیو و مجلات جملگی نظامی را شکل می‌بخشند. هر شاخه‌ی فرهنگْ در خود یکدست و همگی نیز با هم یکدست و یکنواخت‌اند. حتی جلوه‌های زیباشناختیِ جناح‌های سیاسیِ مخالف به‌لحاظ شور و شوق‌شان در اطاعت از ضرب‌آهنگِ این نظامِ آهنین با هم فرقی ندارند. ساختمان‌های تزئینیِ اداری و نمایشگاهیِ صنعت در کشورهایِ اقتدارگرا دقیقاً به همان شکل و شمایلی‌اند که در هر جای دیگر. برج‌های عظیم و تابناکی که در همه جا از زمین سبز می‌شوند علائمِ هوشمندی و ابداعِ حساب‌شده‌ی شرکت‌های بین‌المللی را از هر سو به نمایش می‌گذارند، همان غایتی که نظامِ کارفرماییِ افسارگسیخته از قبل به سوی‌اش می‌تاخت، نظامی که بناهای یادبودش عبارتند از ساختمان‌های مسکونی و تجاری در حومه‌ی شهرهای خشک و بی‌روح. حتی هم‌اینک نیز خانه‌های قدیمی‌تری که درست در خارجِ منطقه‌ی سیمانیِ مرکزِ شهر قرار دارند

شبیه حلبی‌آبادها به نظر می‌رسند، و ویلاهای یک طبقه (bungalow) و نوسازِ مناطقِ بیرون شهر به‌لحاظ ستایش از پیشرفت‌های فنی و دعوتِ مصرف‌کنندگان به دورانداختنِ آنها پس از مصرفی کوتاه، همچون قوطی‌های کنسروِ خالی، با بناها و سازه‌هایِ مقواییِ نمایشگاه‌هایِ جهانی هیچ فرقی ندارند. با این حال طرح‌های برنامه‌ریزیِ شهری که بناست در خدمت تداومِ [حیات] فرد به‌منزله‌ی واحدی مستقل در مَسکنی کوچک و بهداشتی باشند، درواقع او را بیش از پیش مطیع و خادمِ خصم خویش می‌کنند، یعنی مطیعِ قدرتِ تامِ سرمایه. درست همانطور که جمعیت درمقام مولدان و مصرف‌کنندگان همواره برای کار و سرگرمی به مراکزِ شهری فراخوانده می‌شوند، همه‌ی سلول‌های زنده در هیأتِ مجموعه‌هایِ به‌خوبی سازمان‌یافته و همگون تبلور می‌یابند. وحدتِ بارزِ جهانِ صغیر و جهان کبیرْ آدمیان را با الگویی از فرهنگِ خودشان روبه‌رو می‌کند: اینهمانیِ کاذب امر کلی و امر جزئی. تحت نظام انحصاری، همه‌ی اجزای فرهنگ توده‌ای یکسان‌اند، و خطوطِ مربوط به استخوان‌بندیِ این فرهنگ، یعنی همان آرماتورِ مفهومیِ ساخته‌شده توسط انحصار، رفته‌رفته نمایان می‌شوند. آنانی که بر قله‌ی قدرت نشسته‌اند دیگر حتی علاقه‌ای به پنهان‌کردنِ این ساختار ندارند، ساختاری که قدرت‌اش همپای افزایشِ تأییدِ خام و خشنِ هستی‌اش، فزونی می‌گیرد. سینما و رادیو دیگر نیازی ندارند تا به هنری‌بودن تظاهر کنند. این حقیقت که آنها فقط نوعی کسب‌وکاراند به ایدئولوژیِ رایج بدل می‌شود تا مزخرفاتی را که سینما و رادیو عامداً تولید می‌کنند، توجیه کند. این رسانه‌ها خود را صنعت می‌نامند، و زمانی که رقمِ درآمدهای مدیرانِ آنها منتشر می‌شود، هر شک و تردیدی درمورد ضرورت اجتماعیِ محصولاتِ تمام‌شده‌ی‌شان برطرف می‌گردد.

طرف‌هایی که نفعی در این قضیه دارند مایل‌اند صنعتِ فرهنگ‌سازی را به‌صورتی تکنولوژیک توضیح دهند. طبق استدلال آنان، میلیون‌ها مشارکِ این صنعتْ طالب فرآیندهای بازتولیداند، فرآیندهایی که به‌ناگزیر متضمنِ آن‌اند که در مواردی بی‌شمارْ نیازهایی یکسان توسط کاربردِ محصولاتِ استاندارد ارضا شوند. تقابلِ تکنیکی میان شمارِ معدودِ مراکز تولید و کانون‌هایِ وسیعاً پراکنده‌ی مصرف مستلزمِ سازماندهی و برنامه‌ریزی از سوی مدیرانِ ناظر است. چنین ادعا می‌شود که اَشکالِ استانداردشده در وهله‌ی نخست از نیازهای خودِ مصرف‌کنندگان استنتاج شدند: و به‌همین دلیل نیز با مقاومتی چنین ناچیز پذیرفته می‌شوند. حاصلِ کار همان حلقه‌ی مغزشویی و نیازهای جعلیِ منتسب به قبل است که در متن آن وحدتِ سیستم هر روز قوی‌تر و مستحکم‌تر می‌شود. و البته از این واقعیت نیز هیچ ذکری به میان نمی‌آید که پایه‌ی گسترش قدرتِ تکنولوژی بر جامعهْ قدرتِ همان کسانی است که تسلطِ اقتصادی‌شان بر جامعه از همه بیشتر است. امروزه عقلانیتِ تکنیکیْ همان عقلانیتِ سلطه است. این همان سرشت جبریِ جامعه‌ای است که از خود بیگانه شده است. ماشین‌ها، بمب‌ها و فیلم ها کلیّت را سرپا نگه می‌دارند تا زمانی که عنصرِ یکدست‌کننده‌ی نهفته در آنها قدرتِ خود را علیه همان نظامِ ناعادلانه‌ای به اثبات رساند که خادم‌اش بود. در حال حاضر، تکنولوژیِ صنعت فرهنگ‌سازیْ خود را به صِرفِ استانداردسازی و تولیدِ انبوه محدود کرده است، و هر آن چیزی را که زمانی متضمنِ بروزِ تمایزی میان منطقِ اثر و نظام اجتماعی بود، قربانی می‌کند. ولی این آثارِ منفی نتیجه‌ی نوعی قانون تحولِ نهفته در ذات تکنولوژی نیست، بلکه از کارکردِ آن در اقتصاد امروز ناشی می‌شود. هر نیازی که ممکن است از قیدِ کنترل و نظارت مرکزی بگریزد، توسط نظارتِ اِعمال‌شده از سوی آگاهیِ

فردی، سرکوب می‌شود. گذر از تلفن به رادیو به‌روشنی نقش‌ها را مشخص و متمایز کرده است. اولی [تلفن] هنوز به فردِ مشترک اجازه می‌داد نقشِ سوژه را بازی کند، و ماهیتی لیبرال داشت. دومی [رادیو] پدیده‌ای دموکراتیک است که همه‌کس را به‌یکسان به شنوندگان بدل می‌کند تا به‌شیوه‌ای اقتدارگرا آنان را در معرضِ برنامه‌هایی قرار دهد که همگی دقیقاً یکسان‌اند ولی از ایستگاه‌های مختلف پخش می‌شوند. هیچ‌گونه دستگاه یا لوازمی برای پاسخگوییِ متقابل ابداع نشده است، و شبکه‌های خصوصیْ محروم از هرگونه آزادی‌اند. فعالیت آنها محدود به عرصه‌ی فرعی و مشکوکِ «آماتورها» است، که در هر حال از بالا سازماندهی می‌شوند. اما در برنامه‌های رادیویِ رسمی، هرگونه ردّپای خودانگیختگی در مخاطبانْ به درونِ ملغمه‌ای از تخصصی‌شدن توسط صیادانِ قریحه، انواع و اقسام مسابقاتِ رادیویی و برنامه‌های حمایت‌شده (sponsored) هدایت و جذب می‌شود. استعدادها مدت‌ها پیش از آنکه صنعت فرهنگ‌سازی آنان را به نمایش گذارد به این صنعت تعلق دارند؛ در غیر این صورت برای جاافتادن در آن چنین حریص و مشتاق نمی‌بودند. نگرش عمومِ مردم، که صریحاً و عملاً هوادارِ نظامِ صنعت فرهنگ‌سازی است، خود بخشی از این نظام است، نه عذرِ موجهی برای آن. اگر یک شاخه از هنر همان نسخه‌ای را دنبال کند که شاخه‌ای دیگر با رسانه و محتوایی بس متفاوت؛ اگر دسیسه‌چینیِ دراماتیکِ سریال‌های آبکیِ رادیو چیزی نباشد جز مثالی آموزنده درمورد چگونگیِ غلبه بر مشکلات تکنیکی ــ که هم در بالاترین سطحِ جاز و هم در تقلیدی غیرحرفه‌ای از آن، به‌یکسان، حل‌وفصل می‌شوند ــ یا اگر یک موومان از فلان سمفونیِ بتهوون به‌نحوی خام و سردستی برای موسیقیِ فیلم «تنظیم» شود، درست همانطور که رمانی از تولستوی به فیلمنامه بدل می‌شود، پس این

ادعا که چنین کاری به قصدِ ارضای آرزوهای خودانگیخته‌ی عموم مردم صورت گرفته است چیزی جز حرف مفت نیست. توضیح و تبیینِ این امر برحسبِ منافع خاصِ دم‌ودستگاه فنی و پرسنل آن به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود، البته به این شرط که آن دستگاه تا آخرین پیچ و مهره‌اش به‌منزله‌ی بخشی از مکانیسمِ گزینشِ اقتصادی فهمیده شود. به‌علاوه در میان مراجع و مقامات اجرایی، این توافق ــ یا دست‌کم این عزم راسخ ــ وجود دارد تا از تولید یا تأییدِ رسمیِ هر آن چیزی سر باز زنند که به هر نحوی با جداول‌شان، نظرات‌شان درباب مصرف‌کنندگان، یا مهم‌تر از همه با خودِ آنان، ناسازگار است.

اگر در عصر و زمانه‌ی ما گرایشِ عینیِ جامعه در هیأت مقاصدِ ذهنی و پنهانِ مدیرانِ شرکت‌ها تجسد می‌یابد، این امر عمدتاً در مورد قدرتمندترین بخش‌های صنعت صادق است: فولاد، نفت، الکتریسیته، و صنایع شیمیایی. در قیاس با آنها انحصارات فرهنگیْ ضعیف و وابسته‌اند. این انحصارات باید خود را با صاحبان واقعیِ قدرت تطبیق دهند تا تضمین کنند که حوزه‌ی فعالیتِ آنها در جامعه‌ی توده‌ای ــ حوزه‌ای که محصولِ خاصِ آن هنوز بیش از حد با لیبرالیسمِ آسان‌گیر و روشنفکران یهودی آمیخته است ــ متحملِ مجموعه‌ای از تصفیه‌ها نشود. وابستگیِ قدرتمندترین شبکه‌ی خصوصیِ رادیو-تلویزیونی به صنعت برق، یا وابستگیِ صنعت فیلم‌سازی به بانک‌ها، وجه مشخصه‌ی کلِ این حوزه [فرهنگی] است که شاخه‌های منفردش خود به‌لحاظ اقتصادی مجموعه‌ای درهم‌تنیده‌اند. همه‌ی آنها چنان از نزدیک به یکدیگر متصل‌اند که تمرکز قوای ذهنی به آن سطحی می‌رسد که مرزهای میان اسامیِ شرکت‌ها و بخش‌های تکنیکی را درمی‌نوردد. وحدت خشن و بی‌رحمِ صنعت فرهنگ‌سازی گواهی است بر وحدتی که در عرصه‌ی سیاست در حال ظهور است. تفکیک‌ها و

تمایزاتِ بارز نظیر تفکیکِ فیلم‌ها به دو گروه الف و ب، یا تفکیک داستان‌های کوتاهِ منتشرشده در مجلاتی با نرخ‌هایی متفاوت، بیش از آنکه معرّفِ تفاوت‌های واقعی باشند، بـه طبقه‌بندی، سازماندهی، و نامگذاریِ مصرف‌کنندگان یاری می‌رسانند. برای هرکس چیزی عرضه می‌شود تا هیچ‌کس قادر به گریز نباشد؛ تمایزات به ضربِ چکش جا می‌افتند و گسترش می‌یابند. سلسله‌مراتب محصولات با کیفیتِ درجه‌بندی‌شده که به خوردِ مردمان داده می‌شود، فقط به کارِ کمّی‌کردنِ تمام‌عیارِ آن می‌آید. هر کسی باید، به‌نحوی ظاهراً خودانگیخته، بر طبق همان «سطحی» [از ذوق و سلیقه] رفتار کند که از قبل تعیین و شاخص‌گذاری شده است، و همان مقوله یا دسته‌ای از محصولاتِ تولیدِ انبوه را برگزیند که برای افرادی از نوعِ او عرضه شده است. در جداول سازمان‌های پژوهشی، مصرف‌کنندگان به هیأت آمار و ارقام ظاهر می‌شوند، و براساس گروه‌های درآمدی به مناطقِ قرمز، سبز و آبی تقسیم می‌شوند و این عینِ تکنیکی است که برای تبلیغاتِ سیاسی به‌کار می‌رود.

ماهیت شاکله‌ساز این روش زمانی آشکار می‌شود که درمی‌یابیم همه‌ی محصولاتی که به صورت مکانیکی از هم تفکیک شده‌اند سرآخر یکسان و همانند از کار درمی‌آیند. این نکته که تفاوت میان طیف محصولاتِ کارخانه‌ی کرایسلر و فرآورده‌های جنرال‌موتورز اساساً امری موهوم است برای هر کودکی که از این تنوع و تفاوت کیف می‌کند معلوم و بدیهی است. آن مواردی که عشاق و خبرگانِ اتوموبیل تحت عنوانِ نکات مثبت و منفی مورد بحث قرار می‌دهند، فقط بدین کار می‌خورند که نمایشِ رقابت و تنوع در گزینش را جاودانه تداوم بخشند. همین امر در مورد محصولاتِ برادران وارنر و متروگولدوین‌مایر نیز صدق می‌کند. با این حال حتی تفاوت‌های موجود میان

محصولاتِ گران‌تر و ارزان‌ترِ یک کارخانه‌ی واحد نیز دائماً کاهش می‌یابند ـــ در مورد خودروها به تفاوت میان تعداد سیلندرها، ظرفیت موتور، و جزئیاتِ مربوط به افزارهای خاصِ هر شرکت؛ و در مورد فیلم‌ها به تفاوتِ میان تعداد ستارگان، کاربرد اغراق‌آمیزِ تکنولوژی، طراحیِ صحنه‌ها، و استفاده از آخرین و جدیدترین فرمول‌های روانشناختی. معیارِ عامِ ارزشْ عبارت است از میزانِ «تولیدات چشمگیر» یا میزان سرمایه‌گذاری روی فیلم. در صنعت فرهنگ‌سازی ارزش بودجه‌های مختلف با ارزش‌های واقعی یا حتی معنایِ خودِ محصولاتْ کوچک‌ترین ارتباطی ندارند. رسانه‌های تکنیکی نیز به‌صورتی بی‌حدوحصر به‌سوی همسانی و یکدستی رانده می‌شوند. هدف تلویزیون ترکیب رادیو و فیلم است، و تأخیر در حصولِ آن صرفاً از این امر ناشی می‌شود که طرف‌های ذی‌نفع هنوز در جمعِ خود به توافق نرسیده‌اند. لیکن چنین ترکیبی یقیناً با امکاناتِ نامحدوداش مبشّرِ تشدیدِ فقر و بی‌مایگیِ ماده‌ی زیباشناختی خواهد شد، آن‌هم تا آن حدّ که یکسانیِ تمامیِ محصولات صنعت فرهنگ‌سازی بتواند همین فردا حجابِ نازک خویش را کنار زند و پیروزمندانه پا به صحنه گذارد و رؤیایِ واگنریِ Gesamtkunstwerk [یا امتزاجِ همه‌ی هنرها در یک اثر هنری] را به‌مسخره تحقق بخشد. در قیاس با اپرایِ *تریستان*، در اینجا هماهنگیِ کلمه، تصویر، و موسیقی بسی کامل‌تر است، زیرا آن عناصرِ حسی که جملگی فقط سطحِ واقعیت اجتماعی را به‌نحوی تأییدآمیز منعکس می‌کنند اصولاً در متن یک فرآیندِ تکنیکیِ واحد تولید می‌شوند، فرآیندی که وحدتِ آن درمقام محتوای حقیقیِ این عناصر آشکار می‌گردد. این فرآیند همه‌ی عناصرِ تولید را در خود ادغام می‌کند، از ایده‌ی اولیه‌ی رمان، که با گوشه‌چشمی به سینما شکل داده می‌شود، تا آخرین و جدیدترین جلوه‌های صوتی. این امر مبیّنِ پیروزیِ سرمایه

است. زدنِ مُهرِ قدرتِ تامِ سرمایه یا همان ارباب حقیقی بر دل‌های کسانی که خلعِ مالکیت گشته‌اند و در صفِ بیکاران انتظار می‌کشند: این است معنا و مقصودِ هر فیلمی، صرف نظر از طرح داستانی‌ای که مدیرانِ تولید برای آن برگزیده‌اند.

آدمیان در اوقات فراغتِ خویش هم باید در جهتِ وحدتِ تولید حرکت کنند. شماتیسمِ کانت هنوز متضمنِ شکلی از دخالت فعالانه از سوی سوژه بود ــ سوژه‌ای که می‌بایست از آغاز تجاربِ متنوعِ حواس را با مفاهیمِ بنیادین مرتبط سازد ــ لیکن صنعتْ سوژه را از این توانایی محروم می‌کند. نخستین خدمتِ این صنعت به مشتریْ تامین شماتیسم برای اوست. براساس شماتیسم کانتی، مکانیسمی سرّی در روانِ آدمی نهفته است که داده‌های بی‌واسطه را ازپیش به شیوه‌ای تدارک می‌بیند که بتوان همه‌ی آنها را در نظامِ عقلِ ناب جای داد. اما امروزه این سرّ برملاء شده است. اگرچه همه‌ی ظواهر حاکی از آن است که عملکردهای این مکانیسم توسط همان کسانی برنامه‌ریزی می‌شود که داده‌های تجربه را عرضه می‌کنند، یعنی صنعت فرهنگ‌سازی، ولی درواقع این برنامه‌ریزی توسط لختیِ جامعه‌ای بر صنعت تحمیل می‌شود که به‌رغم همه‌ی تلاش‌ها برای عقلانی‌کردن‌اش، غیرعقلانی باقی می‌ماند؛ و این گرایشِ فاجعه‌بار با پردازش‌شدن از سوی عواملِ کسب‌وکار و تجارت، قصدیتِ زیرکانه‌ی خاصِ آنان را به خود می‌گیرد. برای مصرف‌کننده چیزی باقی نمانده است تا به طبقه‌بندیِ آن بپردازد، زیرا طبقه‌بندی ازقبل توسط شماتیسم تولید انجام یافته است. این هنرِ عاری از رؤیایِ مخصوصِ توده‌ها همان ایده‌آلیسمِ رؤیابافی را تحقق می‌بخشد که زیاده از حد در جهت ایده‌آلیسم انتقادی پیش رفت. همه

چیز از آگاهی نشأت می‌گیرد ـ برای مالبرانش و برکلی، از آگاهی خدا؛ و برای هنر توده‌ای، از مدیریت ناسوتیِ تولید*. بی‌شک ستاره‌های سینما، ترانه‌های محبوب، و سریال‌های آبکی جملگی منطبق با گونه‌هایی‌اند که به‌صورت چرخه‌ای درمقام ثابت‌های صُلب و سخت تکرار می‌شوند، ولی محتوای خاصِ محصولات، آن عنصرِ به‌ظاهر متغیّر، خود نیز برخاسته از همان گونه‌هاست. بدین‌سان جزئیاتْ جملگی تعویض‌پذیر می‌شوند. تکرارِ فاصله‌ی کوتاه که در متن ترانه‌های محبوبْ عاملی مؤثر بود، بی‌حیثیت‌شدنِ موقتیِ قهرمان فیلم ـــ که از سوی او به‌منزله‌ی تمرینی مفرّح پذیرفته می‌شود ـــ ، برخوردِ خشن امّا دلچسبِ هنرپیشه‌ی مرد با معشوقِ خویش و دست‌رَدزدنِ صریح و ناگهانیِ او به سینه‌ی دخترکِ لوسِ ثروتمند، اینها جملگی، همچون سایر جزئیات، کلیشه‌های حاضروآماده‌ای‌اند که به‌دلخواه اینجا و آنجا به‌کار می‌روند، و همواره به‌تمامی توسط قصدی تعریف می‌شوند که در شِما یا طرح کلی بدان‌ها اختصاص داده شده است. فلسفه‌ی وجودیِ آنها کلاً چیزی نیست مگر تأییدِ این طرح درمقام اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن. به محض آنکه فیلم شروع می‌شود، کاملاً روشن است که چگونه پایان خواهد یافت، و چه کسی

---

* منظور مؤلفان مقایسه دو شیوه‌ی نفی استقلال و تکثر ابژه‌ها و فروکاستن آنها به یک امر واحد یعنی همان سوژه یا آگاهی است. در شیوه‌ی اول، که به ایدئالیسم مالبرانش و اسقف برکلی تعلق دارد، این آگاهی بنیادین همان خداست که همه‌ی جهان به تعبیری درحکم تصور اوست. در شیوه‌ی دوم، این ایده‌آلیسمِ سترون و عاری از رؤیای هنر توده‌ای است که همه چیز را به یک بنیاد پیشینی و غیر عینی، یعنی تولید برنامه‌ریزی‌شده محصولات فرهنگی، تقلیل می‌دهد. به اعتقاد مؤلفان، در حالی که ایده‌آلیسم نوع اول واجد حرکت درونی به سوی انتقادی‌شدن و فراتررفتن از مرزهای ایده‌آلیسم است، منطق صنعت فرهنگ‌سازی امّا فاقد هر گونه پوییاییِ انتقادی درونی است.

برنده، مجازات، یا فراموش خواهد شد. در عرصه‌ی موسیقیِ سَبُک نیز گوشِ تمرین‌دیده به مجردِ شنیدنِ نخستین نت‌های ترانه‌ی محبوبِ باب روز می‌تواند حدس بزند چه چیز در پیش‌روست، و با فرارسیدنِ آن به خود تبریک می‌گوید. تعداد و گزینشِ واژه‌ها برحسبِ میانگین در داستان کوتاه باید به‌دقت رعایت شود. حتی شوخی‌ها و لطیفه‌ها نیز همچون چارچوبی که در آن جای می‌گیرند محاسبه می‌شوند. تنظیمِ آنها به عهده‌ی متخصصان ویژه است و طیف محدودِ تنوعِ آنها بر اساس تقسیمِ مسئولیت‌ها در خودِ شرکت تعیین می‌شود. تحول و رشدِ صنعت فرهنگ‌سازی نهایتاً به تسلط و غلبه‌ی جلوه‌ها، دستکاری‌ها، و جزئیاتِ فنی بر خودِ اثر منجر گشته است ــ همان اثری که زمانی حاملِ ایده بود، لیکن بعدها همراه با خودِ ایده مضمحل شد. زمانی که جزئیاتْ آزادیِ خود را باز یافتند، به عواملی یاغی و طغیانگر بدل شدند و در دوره‌ی مابینِ رمانتیسم و اکسپرسیونیسم، به‌منزله‌ی بیانِ بی‌قیدوبند یا محملی برای اعتراض، علیه اصل سازماندهی قیام کردند. در عرصه‌ی موسیقی، عنصر یا تأثیرِ هارمونیکِ واحد موجبِ محو و نابودیِ آگاهی از فرم به‌مثابه‌ی یک کل شد. در نقاشی نیز رنگ خاص به قیمتِ غفلت از کمپوزیسیون یا ترکیبِ تصویری موردِ تأیید قرار گرفت و در عرصه‌ی رُمان هم کندوکارِ روانشناختی مهم‌تر از معماریِ اثر شد. اکنون صنعت فرهنگ‌سازی از طریق کلیّت به همه‌ی اینها خاتمه داده است. اگرچه این صنعت منحصراً با جلوه‌ها و تأثیرات سروکار دارد، لیکن طغیانِ آنها را درهم می‌کوبد و آنها را وامی‌دارد به خدمتِ همان فرمولی درآیند که جانشینِ خودِ اثر می‌شود. این صنعتْ کل و اجزاء را به‌یکسان درهم می‌کوبد. کلْ همراه با فاصله و جداییِ انعطاف‌ناپذیری با اجزاء روبرو می‌شود ــ درست نظیر زندگی شغلیِ انسانِ موفقی که در متن آن همه چیز باید

به‌مثابه مثال یا اثباتِ قاطعِ آن موفقیت عمل کند، در حالی که خودِ این موفقیت چیزی نیست مگر جمعِ همه‌ی آن حوادثِ ابلهانه. آن به‌اصطلاح ایده‌ی مسلطِ راهنما نوعی قفسه‌ی پرونده‌هاست که وجودِ نظم را تضمین می‌کند، لیکن انسجامی به‌وجود نمی‌آورد. کل و اجزا شبیه هم‌اند؛ زیرا در هر مورد نه تضادی در کار است و نه پیوندی. هماهنگیِ از پیش تضمین‌شده‌ی آنها تقلیدِ مسخره‌ای است از آنچه در آثار هنریِ بزرگِ بورژوایی می‌بایست با تلاشی دردناک به‌دست آید. در آلمان، سکون و جمودِ گورستانِ نظام دیکتاتوری از قبل بر شادترین فیلم‌های دوره‌ی دموکراسی سایه افکنده بود.

کل جهان از غربالِ صنعت فرهنگ‌سازی عبور داده می‌شود. تجربه‌ی دیرآشنای سینماروهایی که جهان خارج را ادامه‌ی فیلمی می‌پندارند که هم‌اینک تماشاگرش بوده‌اند، زیرا این فیلم نیز به‌تمامی معطوف به بازتولیدِ جهانِ ادراکاتِ روزمره است، اینک اصل هادیِ تولید محسوب می‌شود. هر قدر که تکنیک‌های تولید فیلم با شدت بیشتر و نقصِ کمتری اشیا و امور تجربی را دوباره‌سازی کنند، غلبه‌ی این توهم نیز آسان‌تر می‌شود که جهان خارج ادامه‌ی صاف و ساده‌ی آن جهانی است که بر پرده‌ٔ نمایش داده می‌شود. از زمان هجوم و پیروزیِ برق‌آسای فیلم ناطق، بازتولیدِ مکانیکی به‌تمامی تابعِ تحققِ این هدف شده است. بر اساس این گرایش بناست زندگی از فیلمِ ناطقٔ تمایزناپذیر شود. فیلم ناطق، به‌شیوه‌ای بس قدرتمندانه‌تر از تئاترِ توهّم، هیچ جایی برای تخیل یا تأملِ بازی‌گوشانه از سوی تماشاگر باقی نمی‌گذارد ــ تماشاگری محصور در چارچوبِ فیلم ولی بی‌بهره از هدایتِ داده‌های دقیقِ فیلم که نمی‌تواند بدون گم‌کردنِ رشته‌ی داستانٔ تخیل خود را به کار اندازد. بدین‌سان فیلمٔ تماشاگرانِ خود را طوری تربیت می‌کند تا واقعیت را مستقیماً با فیلم برابر شمارند. پژمردنِ

خودانگیختگی و تخیل در مصرف‌کننده‌ی امروزیِ فرهنگ لزوماً در این یا آن مکانیسمِ روانی ریشه ندارد؛ او باید فلج‌شدنِ این قوا را به ظاهرِ عینیِ خودِ محصولات نسبت دهد، به‌ویژه به شاخص‌ترینِ آنها، یعنی همان فیلم ناطق. این محصولات چنان طراحی شده‌اند که فهمِ رسای آنها، گرچه مستلزم ذهنی چابک، تیزبین و بامعلومات است، لیکن همین فهم، اگر تماشاگر بخواهد سیلِ بی‌وقفه‌ی واقعیت‌ها را دنبال کند، عملاً متضمّنِ منعِ تفکر است. این نوع آمادگیِ واکنش چنان ملکه‌ی ذهنِ تماشاگران شده است که نیازی به فعال‌کردن آن در موارد خاص نیست، و در همان حال نیز قوای تخیل را سرکوب می‌کند. آن کسانی که چنان در جهان فیلم، به یاری تصاویر، حرکات، و کلمات جذب و ادغام شده‌اند که دیگر نمی‌توانند چیزی را اضافه کنند که در وهله‌ی نخست می‌توانست آن را به یک جهان بدل کند، ذهن‌شان لزوماً در لحظه‌ی اجرا به‌تمامی توسط عملیات خاصِ دم‌ودستگاه فیلم تسخیر و فلج نمی‌شود. سایر فیلم‌ها و محصولاتِ صنعت سرگرمی که پیشتر دیده‌اند، جملگی این شکل لازمِ توجه را به آنان آموخته‌اند و حال این خصیصه به‌طور خودکار عمل می‌کند. قدرت جامعه‌ی صنعتی یکبار و برای همیشه بر اذهانِ آدمیان حک شده است. سازندگانِ سرگرمی می‌دانند که محصولاتِ آنان حتی زمانی که حواسِ مصرف‌کننده پرت یا پریشان باشد، با هوشیاری و دقت مصرف خواهد شد. هر یک از این محصولات نمونه‌ای از آن دستگاه اقتصادیِ غول‌آسایی است که همواره توده‌ها را چه در زمان کار و چه در اوقات فراغت، که خویشاوندِ همان کار است، گوش‌به‌زنگ نگه داشته است. از هر فیلمِ ناطق و هر برنامه‌ی رادیویی می‌توان همان چیزی را استنتاج کرد که درمقام تأثیر اجتماعیْ منحصر به هیچ یک از آنها نیست بلکه جملگی به‌یکسان در آن سهیم‌اند. تک‌تکِ تجلیاتِ

صنعت فرهنگ‌سازی به‌ناگزیر آدمیان را به‌مثابه همان کلّی که آنها را ساخته است بازتولید می‌کند. همه‌ی عوامل این صنعت، از تهیه‌کننده‌ی فیلم گرفته تا کلوپ‌های ویژه‌ی زنان، کاملاً مراقب‌اند که بازتولیدِ ساده‌ی این وضعیتِ ذهنی به‌هیچ‌وجه به رشد و گسترشِ ذهن منجر نشود.

مورخان هنر و پاسدارانِ فرهنگ که از انقراضِ نوعی نیروی آفریننده‌ی سبکِ هنری در غرب شکایت می‌کنند، به‌طرز دهشتناکی برخطای‌اند. جذب و ادغامِ کلیشه‌ای همه‌چیز، حتی اموری که هنوز به فکر درنیامده‌اند، به درونِ شمای بازتولیدپذیریِ مکانیکی، از صلابت و گستره‌ی اعتبار هرگونه سبکِ حقیقی فراتر می‌رود ــ یعنی از آن مفهومی که عشاقِ فرهنگ با آنْ گذشته‌ی ماقبل‌سرمایه‌داری را به‌مثابه عصری ارگانیکْ آرمانی می‌کنند. هیچ پالسترینایِ* نوظهوری نمی‌توانست در حذفِ هرگونه نوای ناسازی که ازقبل آماده نگشته و تکلیف‌اش مشخص نشده است، پیگیرتر از آن تنظیم‌کننده‌ی جازی باشد که می‌کوشد هرگونه بسط و تحولی را که با بیانِ رایج تطبیق نمی‌کند، حذف کند. زمانی که این فردْ موسیقی موتسارت را به‌صورت جاز درمی‌آورد، آن را تغییر می‌دهد، آن‌هم نه فقط هنگامی که این موسیقی بیش از حد جدّی یا بیش از حد دشوار است، بلکه همچنین در مواردی که ملودیِ موتسارت صرفاً به‌شیوه‌ای متفاوت و احتمالاً ساده‌تر از آنچه هم‌اینک رایج است، هارمونیزه شده است. هیچ هنردوست و حامیِ قرون‌وسطاییِ معماری نمی‌تواند در بررسی و گزینشِ مضامین و موضوعاتِ مربوط به پنجره‌ها و تندیس‌های کلیسا شک و سوءظنِ بیشتری به خرج دهد تا آن استودیوی فیلم‌سازی که اثری از بالزاک یا هوگو را،

* جووانی پالسترینا Giovanni Palestrina، آهنگساز ایتالیاییِ سده شانزدهم (۱۵۹۴-۱۵۲۶).

پیش از تأیید نهاییِ آن، زیرِ ذرّه‌بین می‌گذارد. هیچ مجمع کلیسایی نمی‌توانست در تعیینِ حد و میزانِ عذابی که ارواحِ ملعون باید بر اساس جایگاه مناسب خود در مراتب عشق الوهی متحمل شوند، بیش از تهیه‌کنندگانِ فیلم دقت و ظرافت به خرج دهد، همان تهیه‌کنندگانی که میزان شکنجه‌ی اعمال‌شده بر قهرمان یا نقطه‌ی دقیقِ کناررفتنِ درز دامنِ بانوی اول فیلم را در متن شریعتِ فیلم عظیم به‌دقت محاسبه می‌کنند. فهرست صریح و ضمنی، ظاهری و باطنی، امر ممنوع و امر قابل‌تسامح چنان گسترده است که نه فقط حد و مرزِ حوزه‌ی آزادیِ عمل را تعیین می‌کند، بلکه در خودِ این حوزهٔ حاکم و قادر مطلق است. همه‌چیز، تا آخرین جزئیات، براساس همین قاموس شکل می‌گیرد. صنعت فرهنگ‌سازی نیز، همچون خصم‌اش، هنر آوانگارد، با استفاده از ممنوعیاتِ اعمال‌شده بر نحو و واژگان‌اش، زبان خویش را به‌صورت ایجابی تعریف می‌کند. اجبارِ دائمی برای تولیدِ جلوه‌های نو، که البته باید با شِمای کهن سازگار باشند، در مقام قواعد اضافی، صرفاً در جهت افزایش قدرت آن سنتی عمل می‌کند که جلوه‌هایِ منفرد جویای گریز از آنند. اکنون شِمای یکسان‌بودن با چنان قاطعیتی بر هر پدیده‌ای حک می‌شود که هیچ‌چیزی که ازقبل حاملِ نشانِ اصطلاحاتِ رایج نباشد، یا در همان نگاهِ نخست تأیید نگردد، هیچ‌گاه قادر به ظهور نیست. امّا استادانِ حقیقی، صرف‌نظر از آنکه مشغولِ تولید یا بازتولید باشند، همان کسانی‌اند که این زبانِ زرگری رایج را چنان راحت و سلیس و با چنان شور و شوقی به کار می‌برند که گویی این همان زبانی است که مدت‌ها پیش به‌لطف همین اشتیاقْ خاموش گشته است. چنین است آرمان و ایده‌آلِ طبیعی‌بودن در این صنعت. تأثیر و نفوذِ این صنعت پابه‌پای کامل‌ترشدنِ تکنیک و نقصانِ تنش میان محصول فرهنگی و زندگی روزانه، به‌نحو آمرانه‌تری تأیید می‌شود. خصلت

متناقضِ این یکنواختی، که اساساً تقلیدی مسخره از طبیعت است، در تمامیِ بیاناتِ صنعت فرهنگ‌سازی قابل‌تشخیص و در بسیاری دیگر کاملاً هویدا است. یک موسیقی‌دانِ جاز که سرگرم نواختنِ قطعه‌ای جدّی است، مثلاً یکی از ساده‌ترین قطعات بتهوون، به‌صورتی غیرارادی ضربِ آن را دستکاری می‌کند و اگر از او بخواهیم تا قسمت‌بندیِ عادیِ ضرب قطعه را رعایت کند، با تبختر به ما لبخند خواهد زد. طبیعی‌بودنی از این دست است که، پیچیده‌شده به‌لطفِ الزاماتِ گزاف و فراگیرِ این یا آن رسانه‌ی خاص، سبک جدید را برمی‌سازد، یعنی «نظامی برساخته از فقدان فرهنگ که می‌شد حتی نوع خاصی از "وحدت سبک" را بدان نسبت داد، به‌شرط آنکه سخن‌گفتن از توحشِ دارای سبکْ به‌واقع معنا و مفهومی در برمی‌داشت.»[1]

نفوذ عام و کلیِ این نوع سبک یا قاعده‌سازی می‌تواند از آنچه به‌صورت رسمی مجاز یا ممنوع شمرده می‌شود، تعیین‌کننده‌تر باشد؛ امروزه عدم‌رعایتِ ۳۲ ضرب یا فاصله‌ی نهم در یک ترانه‌ی محبوب با راحتیِ بیشتری مورد اغماض قرار می‌گیرد تا حضورِ مرموزترین جزئیاتِ ملودیک یا هارمونیک که با سبکِ بیانِ رایج جور درنمی‌آید. هرگاه اورسون ولز از ترفندهای حرفه‌ی خود تخطی می‌کند، به‌راحتی بخشیده می‌شود، زیرا این‌گونه کارها درمقام بی‌ادبیِ حساب‌شده، در خدمت تأییدِ هرچه مشتاقانه‌ترِ اعتبارِ نظام عمل می‌کنند. فشار و اجبارِ گویشی که به‌لحاظ فنی مشروط شده است، همان گویشی که هنرپیشه‌ها و کارگردان‌ها باید آن را به‌منزله‌ی «طبیعت» ثانوی تولید کنند تا مردم قادر به جذب و هضمِ آن باشند، با سایه‌روشن‌هایی چنان لطیف بسط می‌یابد که در ظرافتْ کمابیش با تمهیداتِ به‌کاررفته در یک اثر هنریِ آوانگارد برابری می‌کند،

1. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, *Werke*, Vol. I (Leipzig, 1917), p. 187.

هرچند این سایه‌روشن‌ها در اثر هنریِ آوانگارد، برخلاف ترانه‌های محبوب، خادمِ حقیقت‌اند. ظرفیت یا قابلیتِ نادرِ تطبیق‌یافتن با الزامات جزئیِ سبکِ بیانِ «طبیعی»، در همه‌ی شاخه‌های صنعت فرهنگ‌سازی به معیارِ تخصص بدل می‌شود. آنچه گفته می‌شود و نحوه‌ی گفتنِ آن باید، نظیر مورد پوزیتیویسم منطقی، در قیاس با زبانِ روزمره تحقیق‌پذیر باشد. تولیدکنندگان جملگی خبره و متخصص‌اند. گویش و سبک بیانِ رایج مستلزم قدرتِ تولیدِ شگفت‌آوری است، قدرتی که این سبکْ آن را جذب می‌کند و به‌هدر می‌دهد. این گویش به‌شیوه‌ای شیطانی تمایزِ میان سبکِ اصیل و مصنوعی را، که به‌لحاظ فرهنگیْ محافظه‌کارانه است، منسوخ کرده است. هر سبکی را که از بیرون بر کشش‌ها وانگیزش‌هایِ مقاوم و سرکشِ شکل [اثرهنری] تحمیل شود، می‌توان مصنوعی نامید. اما در صنعت فرهنگ‌سازی خودِ مضمون تا کوچکترین عناصرش، همچون همان زبانِ کلیشه‌ای که در آن جذب می‌شود، از دستگاهی واحد نشأت می‌گیرد. بده‌بستان‌های متخصصانِ هنری با حامیانِ مالی و ممیّزانْ بر سرِ دروغ‌هایی که از مرزهای باورپذیری فراتر می‌روند، بیش از آنکه گواهِ نوعی تنشِ زیباشناختی و درونی باشند، حاکی از واگراییِ منافع‌اند. شهرت و اعتبارِ فرد متخصص، که کهگاه آخرین پس‌مانده‌ی خودآیینیِ واقعی در آن پناه می‌جوید، با سیاست تجاریِ کلیسا، یا هر مؤسسه‌ای که دست‌اندرکارِ تولید کالاهای فرهنگی است، تصادم می‌کند. لیکن خود مسأله، بنا به ماهیت‌اش، حتی پیش از آنکه مراجعِ گوناگون در باب آن به بحث و جدل بپردازند، درمقام امری مذاکره‌پذیرْ شی‌واره شده است. کتاب *برنادت مقدس*، حتی پیش از آنکه به چنگِ

زانوک افتد، در چشم نویسنده‌اش موضوعی تبلیغاتی برای همه‌ی سرمایه‌گذارانِ ذی‌نفع بود*. کار کشش‌های درونیِ شکل به این‌جا کشیده است. از این رو، سبک صنعت فرهنگ‌سازی، که دیگر نیازی به غلبه بر دستمایه‌های مقاوم و سرکش ندارد، در عین حال معادلِ نفسِ سبک است. آشتیِ امر کلی و جزئی، آشتیِ قاعده‌ی عام با مقتضیاتِ خاصِ موضوعِ اثر، که دستیابی بدان یگانه عاملِ اعطای محتوای ذاتی به سبک است، به‌واسطه‌ی غیبتِ تنش میان قطب‌های فوق عقیم می‌شود: قطب‌های نهاییِ به‌هم‌چسبیده به یک اینهمانیِ تیره و گل‌آلود بدل شده‌اند که در آن امر کلـی می‌تواند جایگزینِ امر جزئی شود، و بالعکس.

مع‌هذا، این کاریکاتورِ سبک چیزی را درباب سبک اصیل و راستینِ گذشته آشکار می‌سازد. در صنعت فرهنگ‌سازی، مفهومِ سبکِ راستین به‌مثابه معادلِ زیباشناختیِ [اصلِ] سلطه جلوه می‌کند. مقوله‌ی سبک درمقام نظم و قاعده‌ی زیباشناختیِ صرف رؤیای رُمانتیکی است که رو به گذشته دارد. وحدت سبک، چه در قرون‌وسطای مسیحی و چه در دوره‌ی رُنسانس، مبیّن ساختارهایِ متفاوتِ قهر اجتماعی در این دو دوره است، و نه بیانگرِ تجربه‌ی تیره و گمنامِ زیردستان که امر کلی در آن محبوس شده بود. هنرمندان بزرگ هیچ‌گاه آنانی نبوده‌اند که آثارشان سبکی سراپا کامل و ترک‌نخورده را تجسم می‌بخشید، بلکه کسانی بودند که سبک را به‌منزله‌ی راهی برای سخت‌ومقاوم‌ساختنِ خود در برابر بیان آشوب‌زده‌ی تجربه‌ی رنج به‌کار می‌گرفتند، به‌مثابه نوعی حقیقتِ منفی. در سبک آثار آنان، بیان[هنری] به نیرویی دست یافت که بدون آن هستی

---

* اشاره به فیلم سینمایی برنادت که توسط کارگردانی به نام زانوک (Zanuck) از روی زندگیِ دختری به همین نام ساخته شد. کلیسای کاتولیک پس از مرگ او قدیسه‌بودن وی را به رسمیت شناخت.

بی‌آنکه شنیده شود به هدر می‌رود. حتی آن آثاری که به کلاسیک معروف‌اند، نظیر موسیقیِ موتسارت، گرایش‌هایی عینی را در خود نهفته دارند که دربرابر سبکی که خود بدان تجسم بخشیده‌اند، مقاومت می‌ورزند. هنرمندان بزرگ، حتی تا دوره‌ی شونبرگ و پیکاسو، نسبت به سبک بدگمان بوده‌اند، سبکی که در مقاطع حساس کمتر از منطقِ دستمایه‌ی اثرْ هادیِ آنان بوده است. چیزی که دادائیست‌ها و اکسپرسیونیست‌ها در جدل‌ها و حملات‌شان آن را عدم‌حقیقتِ سبک به‌مثابه سبک نامیدند، امروز در زبان کلیشه‌ایِ آوازخوان‌ها، در آراستگی و وقارِ به‌دقت حساب‌شده‌ی هنرپیشگانِ سینما، و حتی در خبرگیِ تحسین‌آمیزِ عکسی که موضوع‌اش یک کلبه‌ی حقیر روستایی است، حضوری پیروزمند دارد. سبکْ وعده‌ای در دل هر اثر هنری است. امر بیان‌شده، که به‌واسطه‌ی سبک به درونِ شکل مسلط کلیت، به درون گویش موسیقیایی، تصویری یا لفظیِ رایج جذب می‌شود، می‌کوشد تا از این طریق با ایده‌ی کلیتِ حقیقی سازگار شود. وعده‌ی اثر هنری در مورد آفرینشِ حقیقت از طریق حک‌کردنِ شکلِ خود بر صُورِ اجتماعاً انتقال‌یافته همانقدر ضروری است که ریاکارانه. این وعدهْ صُورِ واقعیِ نظام موجود را به‌عنوان اموری مطلق برمی‌نهد، آن‌هم با این دعوی که برای استقبال از کامیابی آتی باید به سراغ مشتقات زیباشناختیِ این صُور رفت. از این حیث، دعاویِ هنر همواره ایدئولوژی نیز است. لیکن فقط در متن درگیرشدن‌اش با سنت است که هنر می‌تواند تجربه‌ی رنج را بیان کند، درگیری‌ای که در سبک اثر هنری رسوب می‌کند. آن عنصر یا سویه‌ی نهفته در اثر هنری را که به اثر رخصت می‌دهد از واقعیت فراتر رود، مسلماً نمی‌توان از سبک مجزا ساخت؛ لیکن نمی‌توان گفت که این سویه عبارت است از همان هماهنگیِ (هارمونی) به‌واقع تحقق‌یافته، یا نوعی وحدتِ مشکوک میان فرم و

محتوا، درون و بیرون، فرد و جامعه؛ این سویه را باید در دلِ آن ویژگی‌هایی جُست که عرصه‌ی ظهورِ تنش و ناسازگاری‌اند: در دل شکستِ ضروریِ تلاش مشتاقانه برای دستیابی به اینهمانی. اثر هنریِ فرومرتبه به‌عوض آنکه خود را در معرض این شکست قرار دهد، شکستی که در متن آن سبک آثار هنریِ بزرگ همواره موفق به نفی خود گشته است، همیشه بر شباهت خویش با دیگر آثار تکیه کرده است ـ بر یک اینهمانی یا هویتِ جایگزین. این تقلید نهایتاً در صنعت فرهنگ‌سازی به امری مطلق بدل شده است. حال‌که همه‌چیزِ این صنعت در سبک خلاصه می‌شود، راز پنهانِ سبک را برملا می‌کند: اطاعت از سلسله‌مراتب اجتماعی. امروزه توحش زیباشناختی نیرویی را کامل می‌کند که آفریده‌های روح از زمانی که تحت نامِ فرهنگ گردآوری و خنثی شدند، در معرض تهدیدِ آن بوده‌اند. سخن‌راندن از فرهنگ همواره حرکتی در تقابل با جریان مسلطِ فرهنگ بود. «فرهنگ» به‌مثابه دلالت عام و مخرج مشترکْ از قبل بالقوه حاملِ همان فرآیندِ نام‌گذاری، دسته‌بندی، و برچسب‌زنی است که فرهنگ را در حوزه‌ی اداره و مدیریت ادغام می‌کند. فقط آنچه صنعتی شده و به‌دقت تحتِ شمول درآمده است با این مفهوم از فرهنگْ تطابقی رَسا دارد. این فرهنگ فقط با مطیع‌ومنقادساختنِ همه‌ی حوزه‌های خلاقیتِ فکری به هدفِ واحد مشغول‌کردنِ حواس آدمیان از زمان ترک کارخانه به‌هنگام عصر تا زمانِ کارت‌زدنِ مجدد در صبح روز بعد ــ آدمیانی که باید در طی روز نقشِ کارِ یکنواخت را بر چهره‌ی خویش حفظ کنند ــ می‌تواند مفهومِ فرهنگِ وحدت‌یافته را به‌صورتی هجوآمیز تحقق بخشد، همان مفهومی که برای فیلسوفانِ شخصیت، سنگر مقاومت علیه فرهنگ توده‌ای بود.

بدین‌سان سرانجام معلوم می‌شود که صنعت فرهنگ‌سازی، این سخت‌ترین و خشک‌ترینِ همه‌ی سبک‌ها، هدف و غایتِ لیبرالیسم است، که خود همواره به‌خاطرِ فقدانِ سبک سرزنش می‌شود. نه فقط مقولات و محتواهای آن ـ از ناتورالیسمِ اهلی‌شده گرفته تا شو و اُپرت ـ از لیبرالیسم اخذ می‌شود، بلکه انحصاراتِ فرهنگیِ مدرن؛ تشکیل‌دهنده‌ی عرصه‌ای اقتصادی‌اند که در آن بخشی از حوزه‌ی گردش [کالا] که سایر عرصه‌های آن در حال فروپاشی است، همراه با گونه‌های کارفرمایانِ متناظر با آن هنوز پابرجای‌اند. اگر آدمی نسبت به علایق خویش بیش از حد لجوج و سرسخت نباشد، و خود را چنانکه باید انعطاف‌پذیرنشان دهد، هنوز هم می‌تواند در این عرصه‌ی اقتصادی راهِ خود را باز کند. هر آن کسی که مقاومت می‌ورزد فقط می‌تواند با جاافتادن [در سیستم] بقایِ خویش را تضمین کند. کافیست انحرافِ او از هنجارِ رایجِ صنعت فرهنگ‌سازی تشخیص داده شود، آنگاه وی همان‌قدر به این صنعت تعلق خواهد داشت که هوادارِ اصلاحاتِ ارضی بـه نظامِ سرمایه‌داری. اعتراض و رنجشِ واقع‌بینانه؛ علامت تجاریِ هر آن کسی است که فروشنده‌ی ایده‌ی جدیدی در این کسب‌وکار است. سیطره‌ی عمومیِ جامعه‌ی معاصر فقط به شکایاتی اجازه‌ی شنیده‌شدن می‌دهد که افرادِ تیزبین از قبل بتوانند در آن حضورِ چهره‌ی برجسته‌ای را تشخیص دهند که فردِ یاغی زیرِ عَلَمِ او خواستارِ آتش‌بس می‌شود. هرچه شکاف میانِ رهبران و جماعتِ شعاردهنده فراخ‌تر باشد، با یقینِ بیشتری می‌توان گفت همه‌ی کسانی که برتریِ خود را با مخالفتِ چشمگیر و برنامه‌ریزی‌شده به اثبات رسانند، جایی در رأس خواهند یافت. از این رو، در صنعت فرهنگ‌سازی نیز گرایشِ لیبرالیسم به بازگذاردنِ دستِ قابل‌ترین اعضاء هنوز باقی است. گشودنِ آن صنعت به روی افراد زیرک؛ کارکردِ همان بازاری

است که از جهات دیگر عمدتاً تنظیم شده است، بازاری که در آن، حتی در دوره‌ی رونق‌اش، آزادی چه در هنر و چه در هرجای دیگر به‌معنای آزادیِ ابلهان در گرسنگی‌کشیدن بود. بی‌جهت نبود که نظامِ صنعتِ فرهنگ‌سازی از درون کشورهای صنعتیِ لیبرال برخاست، درست همانطورکه همه‌ی رسانه‌های شاخصِ این نظام، به‌ویژه سینما، رادیو، جاز، و مجلات نیز در آن کشورها شکوفا شدند. البته تردیدی نیست که منشأ پیشرفتِ آن در قوانین عامِ سرمایه نهفته است. شرکت‌هایی چون گامون و پاته، اُلشتاین و هوگنبرگ روند بازارِ جهانی را دنبال نکردند و متضرّر شدند؛ در این میان، تورم و وابستگیِ اقتصادیِ اروپا به ایالات متحده در دورانِ پس از جنگ نیز از جمله عواملِ مؤثر بود. این باور که توحش صنعت فرهنگ‌سازی نتیجه‌ی «فاصله فرهنگی» ("cultural lag") یا عقب‌ماندگیِ آگاهیِ آمریکایی نسبت به رشدِ تکنولوژی است، کاملاً موهوم است. این اروپایِ عصرِ ماقبل‌فاشیسم بود که در پیشرفتِ انحصاری‌شدنِ فرهنگی عقب‌مانده بود. اما دقیقاً همین عقب‌ماندگی بود که ته‌مانده‌ای از استقلال را برای فعالیت فکری باقی گذارْد و برای آخرین نمایندگان آن معاشی هرچند بخورونَمیر فراهم کرد. در آلمان، ناکامل‌ماندنِ روندِ کنترلِ دموکراتیک و عدم‌نفوذِ آن در زندگیِ مردم منجر به بروز وضعیتی تناقض‌آمیز شده بود. بسیاری حوزه‌ها از تن‌سپردن به مکانیسمِ بازار، که در کشورهای غربیْ مهارگسیخته شده بود، هنوز معاف بودند. در آلمان، نظام آموزشی، از جمله دانشگاه‌ها، تئاترهای برخوردار از معیارهای هنری، ارکسترهای بزرگ، و موزه‌ها مورد حمایت بودند. قدرت‌های سیاسی، دولت و شهرداری‌ها، که چنین نهادهایی را از حکومتِ مطلقه ارث برده بودند، بدان‌ها اجازه داده بودند تاحدی از قیدِ قدرتی که بر بازار مسلط است آزاد باقی بمانند ــ درست نظیر عملکردِ

شاهزادگان و اربابان فئودال در قرن نوزدهم. این امر موجب شد تا هنر در این مرحله یا فاز متأخر، در تقابل با حکمِ عرضه و تقاضا قرص و محکم شود، و قدرتِ مقاومتِ آن در ورای حد و میزانِ واقعیِ حمایتِ اعمال‌شده بسی افزایش یابد. در چارچوب خودِ بازار نیز ستایش از خصلتِ هنریِ هنوزْ بازاری‌نشد به قدرتِ خرید بدل گشت؛ بدین‌طریق ناشرانِ اسم‌ورسم‌دارِ ادبیات و موسیقی می‌توانستند به مؤلفانی کمک کنند که آثارشان ثمره‌ی چندانی دربرنداشت مگر به‌لحاظِ ستایش افراد خبره. آنچه نهایتاً هنرمندان را به زانو درآورد فقط تهدیدِ سخت و بی‌وقفه‌ی ادغام‌شدن در زندگیِ تجاری درمقام کارشناسان هنری بود. پیش از آن، هنرمندان نیز، همچون کانت و هیوم، نامه‌های خود را چنین امضاء می‌کردند: «چاکر مطیع و دست‌بوسِ شما»، و در همان حال پایه‌های تختِ شاهی و محراب کلیسا را سست می‌کردند. امروزه آنان سرانِ حکومت را با نام اول‌شان مورد خطاب قرار می‌دهند، و با این وصف، در هرگونه انگیزه و فعالیتِ هنری مطیع و تابعِ اربابانِ بی‌سواد خویش‌اند. تحلیلی که توکوویل یک قرن پیش عرضه کرد در این فاصله کاملاً دقیق از آب درآمده است. این واقعیتی است که تحت سلطه‌ی انحصارِ خصوصی بر فرهنگ، «استبدادْ تن را به‌حال خود رها می‌کند و حمله‌ی خود را مستقیماً متوجه روح یا جان می‌سازد. فرمانروا دیگر نمی‌گوید: یا باید همچون من فکر کنی یا بمیری. او می‌گوید: تو آزادی تا همچون من فکر نکنی؛ زندگی، اموال، و همه‌چیزت از آنِ تو باقی خواهد ماند، ولی از امروز به بعد در میان ما فردی بیگانه خواهی بود.»[2] عدم تطبیق و سازش به‌معنای محکوم‌شدن به عجز و ناتوانی اقتصادی است که در عجزِ فکریِ فردِ تنها و تک‌رو تداوم می‌یابد. چنین فردی را، که از جریان اصلی

2. Alexis de Tocqueville, *De La Democratie en Amerique*, Vol II, paris 1864. p.151.

حذف شده، به‌راحتی می‌توان به بی‌کفایتی متهم ساخت. اگرچه امروزه مکانیسمِ عرضه و تقاضا در عرصه‌ی تولیدِ مادی رو به فروپاشی است، لیکن در قلمرو روبنا این مکانیسم هنوز هم به‌منزله‌ی نوعی مهار به‌سود حاکمان عمل می‌کند. مصرف‌کنندگان عبارت‌اند از کارگران و کارمندانِ حقوق‌بگیر، دهقانان و خرده‌بورژواها. تولید سرمایه‌دارانهْ جسم و جانِ آنان را چنان محصور می‌کند که بی‌هیچ مقاومتی، تسلیمِ هر آن چیزی می‌شوند که به آنان عرضه می‌شود. همان‌طور که اتباع و بندگان به‌صورتی طبیعی همواره بیش از خودِ حاکمانْ اخلاقِ تحمیل‌شده بر بندگان را جدّی می‌گرفتند، امروزه نیز توده‌های فریب‌خورده حتی بیش از افرادِ موفق مسحورِ اسطوره‌ی موفقیت‌اند. آنان نیز آرزوهای خاص خود را دارند. آنان، بی‌هیچ تزلزلی، دقیقاً بر حفظِ همان ایدئولوژی‌ای اصرار می‌ورزند که موجب بندگی‌شان است. عشقِ شومِ عوام‌النّاس عادی نسبت به ستمی که بر ایشان روا می‌شود حتی از مکر و زیرکیِ مقامات و مراجع قدرت نیز فراتر می‌رود. این عشق حتی از منطقِ خشک و قاطعِ آژانس هِیز* نیز نیرومندتر است، درست همان‌طورکه در برخی ادوارِ مهم تاریخ، این عشق به شورِ متعصبانه‌ی نیروهای قوی‌تری، نظیر دهشت دادگاه‌ها و مراجع، دامن زده است که علیه خودش به‌کار گرفته شدند. این عشقْ میکی رونی (Mickey Rooney) را به چهره‌ی تراژیکِ گرتا گاربو ترجیح می‌دهد و به‌عوض بتی بوپ (Betty Boop) خواهان دانلدداک است. صنعت فرهنگ‌سازی در برابر رأی و خواسته‌ای که خود به‌راه انداخته است سرخم می‌کند. ضرر

---

* (The Hays Office) اشاره به فعالیتهای ویل هریسون هیز (W.H.Hays) ۱۸۷۹-۱۹۵۴، وکیل، سیاستمدار و تهیه‌کننده و مدیر سینمایی آمریکایی که سرپرستی آژانس ممیزی داوطلبانه را بر عهده داشت که در سال ۱۹۳۴ در هالیوود تأسیس شد.

جنبی‌ای که یک شرکت خاص از قراردادبستن با فلان هنرپیشه‌ی روبه‌زوال متحمل می‌شود ــ قراردادی که فاقد قابلیتِ سوددهیِ کامل است ــ برای کل نظام درحکم هزینه‌ای مشروع و موجه است. این نظام با هزار ترفند تقاضا برای آشغال را جایز می‌شمارد و بدین‌طریق هماهنگی یا هارمونیِ تام را برقرار می‌کند. خبرگان و کارشناسانِ فرهنگی به‌اتهام دعویِ کبرآمیزِ از‌دیگران‌داناتربودن منفور شمرده می‌شوند، در حالی که فرهنگْ امتیازات‌اش را به‌صورتی دموکراتیک میانِ همه توزیع می‌کند. به‌لطف آتش‌بسی ایدئولوژیکی، سازشگریِ مصرف‌کنندگان، همچون وقاحتِ تولیدکنندگانی که با پولِ آنها سرپا می‌مانند، به‌هیچ‌رو موجبِ عذاب وجدان نمی‌شود. هر دو طرف خود را با بازتولیدِ امر هماره‌یکسان راضی می‌کنند.

رابطه‌ی آدمی با گذشته نیز توسط همین یکسانیِ بی‌پایان هدایت می‌شود. در قیاس با لیبرالیسمِ پسین، آنچه در فاز فرهنگ توده‌ایْ جدید می‌نُماید حذفِ امر جدید است. این ماشین در جا می‌چرخد و کار می‌کند و در همان حال که شکل و نوعِ مصرف را از قبل تعیین می‌کند، هرگونه امر امتحان‌نشده را به‌مثابه نوعی ریسک کنار می‌گذارد. سازندگان فیلم نسبت به هر فیلمنامه‌ای که پشت‌اش به یک رُمان پُرفروشْ قُرص نیست، بدگمان‌اند. دقیقاً به‌همین‌سبب، حرّافیِ پایان‌ناپذیر در مورد ایده‌ها، نوآوری و غافلگیری، در مورد آنچه سراپا آشناست و در عین حال هرگز وجود نداشته است، ادامه می‌یابد. ضربان و پویش در خدمتِ همین روند، حرف اول را می‌زنند. هیچ‌چیز رخصت نمی‌یابد همان‌طورکه بود باقی بماند؛ همه‌چیز باید بی‌وقفه به حرکت ادامه دهد. زیرا فقط پیروزیِ عام و سراسریِ ضرب‌آهنگ تولید و بازتولید مکانیکیْ حاملِ این وعده است که هیچ‌چیز تغییر نخواهد کرد، و هیچ پدیده‌ی ناجور و نامناسبی

ظاهر نخواهد شد. افزودنِ هر چیز نویی به فهرستِ جاافتاده‌ی کالاهای فرهنگیْ ریسکی بیش از حد مخاطره‌آمیز است. ژانرهای هنریِ منجمد ـــ نظیر طرحواره، داستان کوتاه، فیلم اجتماعی، ترانه‌ی محبوب ـــ معرف همان میانگینِ استانداردشده‌ی ذوقِ لیبرالِ دوره‌ی پسین‌اند، که به‌مثابه هنجار با تهدید تحمیل می‌شود. قوی‌ترین آژانس‌های فرهنگی، که جملگی با آژانس‌های دیگری از نوعِ خود به‌صورت هماهنگ کار می‌کنند ـــ آن‌هم به‌نحوی که فقط مدیران می‌توانند، صرف‌نظر از سابقه‌ی دانشگاهی یا بازاری‌شان، با هم کار کنند ـــ از مدت‌ها قبل روحِ عینی را مجدداً سازماندهی و عقلانی کرده‌اند. این فکر به ذهن آدمی خطور می‌کند که شاید مرجع یا مقامیْ همه‌جاحاضر مواد و موضوعات را غربال کرده و به‌نحوی موجز فهرستی مرجع از کالاهای فرهنگیِ موجود تنظیم کرده است تا عرضه‌ی محصولات را تسهیل کند. ایده‌ها یا مُثُل در پهنه‌ی ملکوتِ فرهنگی نوشته می‌شوند، یعنی در همان‌جایی‌که از قبل توسط افلاطون عددگذاری شده بودند ـــ و خود به‌واقع درحکم اعدادی بودند ناتوان از افزایش و تغییر.

سرگرمی و تفریح و سایر عناصرِ صنعت فرهنگ‌سازی مدت‌ها پیش از آنکه خود این صنعت پا به هستی گذارد، وجود داشتند. اکنون این عناصر از بالا هدایت و روزآمد می‌شوند. صنعت فرهنگ‌سازی می‌تواند به خود مغرور باشد که توانسته است فرآیند سردستیِ انتقالِ هنر به حوزه‌ی مصرف را با انرژی بسیار به‌انجام رساند و آن را به مرتبه‌ی یک اصل ارتقاء دهد، ساده‌لوحیِ بارزِ تفریح و سرگرمی را بزداید و کیفیت کالاهای‌اش را بهبود بخشد. هرچه این صنعت فراگیرتر شد با بی‌رحمیِ بیشتری همه‌ی رقبای خارجی را به سوی ورشکستگی یا، در غیر این صورت، عضویت در یک سندیکا سوق داد، و رفته‌رفته به چنان حدّی از ظرافت و ارتقای فرهنگی دست یافت که در نهایت

به ترکیبی از بتهوون و کازینو دوپاری بدل گشت. پیروزیِ صنعت فرهنگ‌سازیْ مضاعف یا دولایه است: این صنعت می‌تواند حقیقتی را که در بیرونِ خود سرکوب می‌کند به‌منزله‌ی دروغ در درونِ خود، هر قدر بخواهد، بازتولید کند. در کل، هنرِ «سبُک»، یا سرگرمی، شکلی از انحطاط نیست. هر آن کسی که با افسوس از این نوعِ هنر به‌منزله‌ی خیانت‌ورزیدن به ایده‌آلِ تجلی یا بیانِ هنریِ ناب یاد می‌کند، نسبت به جامعه‌ی موجود دچارِ توهم است. خلوص و نابیِ هنر بورژوایی، که در تقابل با پراکسیس مادی، به‌منزله‌ی قلمروی آزادی، عینیتی کاذب می‌یابد، از همان آغاز به قیمتِ حذفِ طبقاتِ فرودست ابتیاع می‌شد ــ طبقاتی که هنر دقیقاً به‌لطفِ آزادی‌اش از اهداف و غایاتِ کلیّتِ کاذب، با هدف و آرمانِ ایشان، یعنی کلیتِ حقیقی، همراهی می‌کند. هنرِ جدی خود را از همه‌ی آن کسانی دریغ کرده است که سختی‌ها و ستمِ زندگیْ جدّی‌بودن را برای‌شان به امری مسخره بدل می‌کند، کسانی که باید خوشحال باشند اگر بتوانند ساعتی را به‌عوضِ ایستادن در خطِ تولید، صرفِ ادامه‌ی زندگیِ خویش کنند. هنرِ سبُک همواره سایه‌ی هنرِ خودآیین بوده است. این هنر همان وجدانِ معذبِ اجتماعیِ هنرِ جدی است. همان حقیقتی که هنر جدّی به‌واسطه‌ی پیش‌شرط‌های اجتماعی‌اش از آن غافل بود به هنرِ سبکْ ظاهرِ مشروعیتی عینی عطا می‌کند. نفسِ شکافِ میان این‌دو همان حقیقت است: دست‌کم این شکافْ بیانگرِ خصلتِ منفیِ آن فرهنگی است که جمعِ هر دوی این حوزه‌هاست. بدترین راهِ آشتی‌دادنِ این دو قطبِ متضادْ ادغامِ هنرِ سبک در هنرِ جدی، یا برعکس، است. ولی این دقیقاً همان کاری است که صنعت فرهنگ‌سازی بدان مشغول است. خصلتِ غیرعادی و ناجورِ سیرک، شهر فرنگ، و فاحشه‌خانه در قیاس با جامعه برای صنعتِ فرهنگ‌سازی همان‌قدر خجالت‌آور است که

غیرعادی‌بودنِ شونبرگ و کارل کراوس. به‌همین‌دلیل نوازندگیِ بنی گودمن، نوازنده‌ی جاز، با کوراتت‌زهیِ بوداپست در قیاس با هر نوازنده‌ی کلارینتِ آماتور به‌لحاظ ریتمْ باقاعده‌تر و فضل‌فروشانه‌تر است، در همان حال که سبکِ نواختنِ نوازندگانِ بوداپست به‌اندازه‌ی سبکِ گای لومباردو یکدست و عسلی است. لیکن در اینجا جهلِ خام، حماقت، و شکیل‌نبودنْ نکته‌ی مهم و بامعنا نیست. صنعت فرهنگ‌سازی به‌لطف تحمیلِ کمالِ خود، و با ممنوع‌ساختن و اهلی‌کردنِ آماتوریسم و هنردوستیِ سطحی، آشغال‌های گذشته را به دور ریخت، هرچند که خود بی‌وقفه گندکاری‌ها و اشتباهاتِ لُپی‌ای را به‌بار می‌آورد که بدون آنها درکِ معیارِ سبکِ والا ممکن نیست. اما در این میان نکته‌ی جدید آن است که عناصرِ آشتی‌ناپذیرِ فرهنگ، هنر، و سرگرمیْ جملگی به‌یک‌اندازه تابعِ مفهومِ هدف می‌شوند و به یک مخرجِ مشترکِ کاذب فروکاسته می‌شوند: کلیتِ صنعت فرهنگ‌سازی، که عبارت است از تکرار. اینکه نوآوری‌های خاصِ این صنعت در همه‌ی موارد چیزی بیش از اصلاح و بهبود بازتولیدِ انبوه نیستند، امری ذاتیِ سیستم است. برمبنای دلایلِ محکم است که علایق مصرف‌کنندگانِ بی‌شمار بر تکنیک متمرکز می‌شود، و نه بر محتوا، که با سماجت تمام تکرار و نهایتاً نخ‌نما و تقریباً کنارگذارده می‌شود. آن قدرتِ اجتماعی که از سوی تماشاگران پرستش می‌شود خود را در حضورِ فراگیرِ کلیشه‌هایِ تحمیل‌شده توسط مهارتِ تکنیکیْ به نحو مؤثرتری ظاهر می‌سازد، تا در ایدئولوژی‌های کپک‌زده‌ای که محتواهایِ بی‌رمق و آبکی باید بر آنها مُهرِ تأیید زنند.

با این همه، صنعت فرهنگ‌سازیْ کسب‌وکار و تجارتِ سرگرمی باقی می‌ماند. نفوذِ آن بر مصرف‌کنندگان به‌میانجی سرگرمی ایجاد می‌شود، و سیطره این صنعت نهایتاً نه با یک فرمان آشکار، بلکه از طریق خصومتِ نهفته در اصلِ

سرگرمی نسبت به هر آنچه از خودش بزرگتراست، درهم شکسته خواهد شد. از آنجا که همه‌ی روندهایِ صنعت فرهنگ‌سازی به‌لطف کلیّتِ فرآیندِ اجتماعی در خون و تنِ مردم ریشه می‌دوانند، پس بقای [قوانین] بازار در این حوزه موجبِ تقویت این روندها می‌شود. تقاضا هنوز جای خود را به اطاعتِ صاف و ساده نبخشیده است. تجدید سازمانِ سراسریِ صنعت سینما کمی پیش از جنگ جهانی اول، یعنی همان پیش‌شرط مادیِ گسترش این صنعت، دقیقاً عبارت بود از تطبیق‌یافتنِ عامدانه با نیازهای مردم برمبنای گزارش‌های گیشه، گزارش‌هایی که در روزهای اولیه و پرماجرای سینما قابل‌بررسی محسوب نمی‌شد. امروزه همین عقیده از سوی رهبرانِ صنعت سینما ابراز می‌شود، کسانی که مدرک و معیارِ قضاوت‌شان همان موفقیتِ کم‌وبیش چشمگیرِ گیشه است، لیکن همواره به‌نحوی خردمندانه از توسل به معیار و مدرکِ مخالف، یعنی حقیقت، احتراز می‌کنند. کسب‌وکارْ ایدئولوژیِ آنان است. در این مورد حق تا آنجا با ایشان است که قدرتِ صنعت فرهنگ‌سازی در یکی‌شدنِ آن با نیازِ مصنوعاً ساخته‌شده ریشه دارد، و نه در تقابل ساده با آن نیاز ــ حتی نه در تقابل میان قدرت تام و عجز. در نظام سرمایه‌داریِ پسین، تفریحْ یعنی تداوم و استمرارِ کار، طلبِ آن مبیّن نوعی فرار از فرآیند مکانیکیِ کار، و تجدید قوا به‌قصد کسب توانایی برای رویارویی‌ِ مجدد با آن است. با این حال، مکانیکی‌شدن واجد چنان قدرت و تسلطی بر فراغت و شادی نهفته در آن است، و در نحوه‌ی ساختِ کالاهای تفریحی چنان عمیقاً تعیین‌کننده است، که تجاربِ کارگر در ساعاتِ غیرکاری چیزی جز تصویرِ ثانوی (after image) خودِ فرآیند کار نیست. محتوای بارز و مشهود صرفاً نوعی پیش‌زمینه‌ی محو است؛ آنچه در آدمی رسوخ می‌کند توالیِ خودکارِ عملیاتِ استانداردشده است. گریختن از فرآیندِ کار در کارخانه یا دفتر

فقط با تطبیق و تقریب بدان در اوقات فراغت ممکن می‌شود. همه‌ی تفریحات و سرگرمی‌ها دچارِ این بیماریِ درمان‌ناپذیرند. سرگرمی درقالب ملالْ سخت و جامد می‌شود، زیرا برای‌آنکه سرگرم‌کننده باقی بماند نباید مستلزمِ هیچ‌گونه تلاشی باشد، و از این رو به‌دقت در شیارها و مجاریِ مستعملِ تداعیِ معانی جریان می‌یابد. بنا نیست تماشاگران هیچ‌گونه تفکری از خود داشته باشند: محصولْ تجویزکننده‌ی هر واکنشی است: البته نه به‌واسطه‌ی انسجام بالفعل‌اش ــ که با اندکی تأمل و بازاندیشی فرو می‌پاشد ــ بلکه از طریق نشانه‌ها و علائم. از هر گونه پیوند منطقی که ممکن است مستلزم قابلیتی باشد با دقت و وسواس بسیار پرهیز می‌شود. هر تغییر و تحولی، حتی‌المقدور، باید از وضعیتِ مستقیماً مقدّم بر خود ناشی شود، نه از ایده‌ی کل. هیچ طرح داستانی‌ای وجود ندارد که بتواند در برابر اشتیاق فیلمنامه‌نویسان به استخراجِ حداکثر تأثیر از صحنه‌های منفرد بایستد. در نهایت حتی خودِ این فرمولِ کلی نیز هنوز خطرناک به نظر می‌رسد، زیرا نوعی معنای منسجم را ــ هر قدر هم که مفلوک باشد ــ عرضه می‌کند، آن‌هم در جایی که فقط بی‌معناییْ پذیرفتنی است. طرح داستان اغلب عمداً از آن بسط و تحولی محروم می‌شود که شخصیت‌ها و مضمونِ داستان بر اساس شِمای قدیمیْ مستلزمِ آن بودند. در عوض، قدم بعدی مبتنی همان چیزی است که از دید نویسنده‌گانِ سناریو مؤثرترین ایده‌ی آنان محسوب می‌شود. غافلگیری‌های احمقانه‌ی دقیقاً حساب‌شدهْ خط سیر داستان را جابه‌جا متوقف می‌کنند. گرایشِ شیطنت‌آمیز به درغلطیدن به مُهمل‌گوییِ ناب، که تا زمان چاپلین و برادران مارکس، در مقام مضحکه و دلقک‌بازی، بخشِ مشروعی از هنر مردمی، بود، در ژانرهای برخوردار از پیچیدگیِ کمتر به بارزترین وجه نمایان می‌شود. در حالی که فیلم هایِ گریر گارسون و بت

دیویس هنوز می‌توانند تاحدی مدعیِ حصولِ نوعی طرح داستانیِ منسجم از دل وحدتِ جامعه‌ـروانشناختیِ موضوعِ بازنموده باشند، گرایش به واژگونیِ معنا متنِ ترانه‌های محبوبِ خنده‌دار، فیلم‌های مهیج، و کارتون‌ها را کاملاً تسخیر کرده است. خود ایده، به‌مانند ابژه‌های فیلم‌های کمدی و وحشت، قصابی و تکه‌پاره می‌شود. ترانه‌های محبوبِ خنده‌دار همواره از نوعی حسِ تنفر و تحقیر نسبت به معنا ارتزاق کرده‌اند که این ترانه‌ها، درمقام اسلاف و اخلافِ روانکاوی، آن را به یکنواختیِ کسالت‌بارِ سمبولیسمِ جنسی تقلیل می‌دهند. امروزه فیلم‌های حادثه‌ای و جنایی حتی فرصت تجربه‌ی گره‌گشاییِ نهایی را نیز از تماشاگران دریغ می‌کنند. در نمونه‌های غیرکناییِ (non-ironic) این ژانر، تماشاگران باید صرفاً به دهشتِ برخاسته از وضعیت‌هایی دلخوش کنند که فقط به سردستی‌ترین شکل با هم مرتبط‌اند.

فیلم‌های کارتونی و بدل‌کاریْ زمانی، در تقابل با عقل‌گرایی، معرف و مدافعِ خیال‌پروری(fantasy) بودند. آنها ضامنِ تحققِ عدالت در مورد جانوران و اشیائی بودند که به‌یاری تکنولوژیِ خودْ برق‌زده‌شان می‌کردند، آن‌هم با بخشیدنِ حیاتی دوباره به این موجوداتِ مثله‌شده. ولی امروزه تنها کاری که این فیلم‌ها می‌کنند تأییدِ پیروزیِ عقل تکنولوژیک بر حقیقت است. تا چند سال قبل، کارتون‌ها دارای طرح داستانی منسجمی بودند که فقط در آخرین لحظات درهیأت یک تعقیب و گریزِ دیوانه‌وار متلاشی می‌شد. بدین‌سان روشِ آنها بیشتر به کمدیِ بزن‌بکوبِ (slapstick) قدیمی شباهت داشت. ولی اکنون روابطِ زمانیْ جابه‌جا شده‌اند. در همان نخستین سکانس‌ها مضمونی مطرح می‌شود تا برنامه‌ی تخریب بتواند در جریانِ ماجرا بر آن پیاده شود: با استقرارِ تماشاگران در جایگاهِ تعقیب‌کنندگانِ خوش، قهرمان فیلم مثلِ تکه‌ای آشغال به

اطراف پرتاپ می‌شود. کمیتِ تفریحِ سازمان‌یافته به کیفیتِ خشونتِ سازمان‌یافته تغییرشکل می‌دهد. سانسورچیانِ خودبرگزیده‌ی صنعت سینما، همدست‌های آن، بر جریان قساوت نظارت می‌کنند، تا به‌اندازه‌ی یک شکارْ کشدار شود. حال‌کردنْ لذتی را کنار می‌زند که گویا قرار است از مشاهده‌ی صحنه‌ی درآغوش‌گرفتن ناشی شود، و هرگونه کامیابی و ارضا را تا روزِ وقوعِ پوگروم* به تأخیر می‌اندازد. تا آنجا که کارتون‌ها به‌راستی کاری بیش از عادت‌دادنِ حواسِ تماشاگران به ضرب‌آهنگِ جدید انجام می‌دهند، صرفاً این درسِ قدیمی را به مغزِ تک‌تک افراد فرو می‌کنند که فرسایشِ دائمی و درهم‌شکستنِ هرگونه مقاومت فردیْ شرط زندگی در این جامعه است. دانلد داک در فیلم‌های کارتونی و قربانیان شوربخت در زندگی واقعی سهمِ خود را از چماق و شلاق دریافت می‌کنند تا تماشاگران بتوانند به سهمِ خویش خو گیرند.

کیف‌کردن از خشونتی که شخصیت فیلم متحمل می‌شود به اعمالِ خشونت علیه تماشاگر بدل می‌گردد، و سرگرم‌شدن نیز به زورزدن. هیچ‌کدام از چیزهایی که متخصصان به‌عنوانِ محرکْ طراحی و ایجاد کرده‌اند نباید از چشمِ خسته‌ی تماشاگر بگریزد؛ در برابر این نمایشِ روان و خوش‌ساخت هیچ‌کس نباید حتی برای لحظه‌ای احمق به نظر آید؛ او باید تحولِ همه‌چیز را دنبال کند وحتی همان واکنش‌های هوشمندانه‌ای را از خود بروز دهد که در خودِ فیلم عرضه و ترویج می‌شوند. درنتیجه این سئوال مطرح می‌شود که آیا صنعت فرهنگ‌سازی هنوز کارکردِ سرگرم‌کردن و پراکندنِ حواس را، که بدان افتخار می‌کند، به‌راستی

* پوگروم (Pogrom) واژه‌ای روسی به معنای کشتار و قصابی که مصداق تاریخی آن حملات جمعی به محلات یهودیان، قتل عام و غارت آنان بوده است.

تحقق می‌بخشد یا نه. اگر بیشترِ ایستگاه‌های رادیویی و سالن‌های سینما تعطیل می‌شدند، مصرف‌کنندگان احتمالاً چندان احساسِ محرومیت نمی‌کردند. در هر حال امروزه قدم‌نهادن از خیابان به درونِ سالنِ سینما دیگر به‌معنای ورود به جهانی رؤیایی نیست؛ به محض آنکه نفسِ وجودِ این نهادها استفاده از آنها را اجباری نکند، دیگر احتمالاً اشتیاقِ مقاومت‌ناپذیری برای استفاده از آنها در کار نخواهد بود. این‌گونه بَستن‌ها و تعطیل‌کردن‌ها معادلِ تخریبِ ارتجاعیِ ماشین‌آلات [که در کارخانه‌های قرن نوزدهم رواج داشت] نخواهد بود. سرخوردگیِ ناشی از این تعطیلی را آنقدرها مشتاقانِ فیلمْ احساس نخواهند کرد که عقب‌ماندگان، یعنی کسانی که همواره در هر موردی جریمه را می‌پردازند. به‌رغم فیلم‌هایی که هدف‌شان کامل‌کردنِ ادغام و جذبِ بیشترِ زنِ خانه‌دار است، این زن در تاریکیِ سالن سینما پناه‌گاهی برای خود می‌یابد، جایی که می‌تواند برای ساعاتی بدونِ نظارت‌شدنْ آرام نشیند، درست نظیرِ وقتی که می‌توانست پشتِ پنجره به تماشا نشیند، البته در روزگاری که هنوز چیزی به نامِ خانه و استراحتِ شامگاهی وجود داشت. در شهرهای بزرگ، بیکاران می‌توانند به‌لطفِ دمای کنترل‌شده‌ی این سالن‌ها در تابستان به خنکی و در زمستان به گرما دست یابند. گذشته از اینها، این دَم‌ودستگاهِ ورم‌کرده‌ی تولیدِ سرگرمی، حتی در مقیاس نظامِ موجود نیز هیچ شرافت و وقارِ انسانی به زندگی اضافه نمی‌کند. ایده‌ی «به‌کارگیریِ کاملِ» همه‌ی امکانات و منابع تکنیکی، بهره‌مندی کامل از ظرفیت‌های موجود برای مصرفِ توده‌ایِ هنر خود بخشی از همان نظامِ اقتصادی است که از بهره‌برداری منابع برای محوِ گرسنگی سر باز می‌زند.

صنعت فرهنگ‌سازی دائماً مصرف‌کنندگانِ خود را در مورد آنچه دائماً وعده می‌دهد گول می‌زند. سررسیدِ چک‌هایی که این صنعت، با نقشه‌ها و

صحنه‌آرایی‌های‌اش، از حسابِ لذت می‌کشد، پیوسته به تأخیر می‌افتد: وعده [دستیابی به لذت]، که کلِ نمایش عملاً در آن خلاصه می‌شود، با نخوت و به‌طور ضمنی به ما حالی می‌کند که چیزِ بیشتری در راه نیست و در مراسمِ شام باید به خواندنِ صورت‌غذا اکتفا کرد. میل و اشتهایی که به‌واسطه‌ی این همه اسامی و تصاویرِ پرزرق‌وبرقْ تحریک شده است نهایتاً با چیزی روبه رو نمی‌شود مگر ستایش از همان جهانِ روزمره‌ی کسالت‌بارْی که خواهانِ گریز از آن بود. البته آثار هنریِ راستین نیز نمایش‌های جنسی (sexual exhibition) نبودند. مع‌هذا این آثار با بازنماییِ محرومیت به‌منزله‌ی امری منفی، به‌عبارتی، برنامه‌ی به‌فحشاکشیدنِ رانه را معکوس کردند و آنچه را نفی و تحریم شده بود به یاریِ میانجی‌گری (mediation) نجات دادند. این رمزِ نهفته در تصعیدِ زیباشناختی است: بازنُماییِ کامیابیِ خُردوخراب‌گشته. صنعت فرهنگ‌سازی تصعید نمی‌کند: سرکوب می‌کند. این صنعت با به‌نمایش‌گذاشتنِ بی‌وقفه‌ی موضوع میل، سینه‌های درشت در عرق‌گیری چسبان یا نیم‌تنه‌ی عریانِ قهرمانِ بوکس صرفاً موجبِ تحریکِ ته‌بندی یا لذتِ مقدماتیِ تصعیدنشده‌ای می‌شود که عادت به محرومیتِ دائمی از مدت‌ها پیش آن را درهیأت مازوخیسمْ مثله کرده است. [در محصولاتِ این صنعت] هیچ وضعیتِ شهوانی‌ای وجود ندارد که در عینِ ترغیب و تهییجِ تماشاگر، حاویِ این تذکر صریح نباشد که [بیرون از پرده‌ی سینما] اوضاع هرگز نمی‌تواند تا این حد جور باشد. آژانسِ هیز صرفاً همان مناسکِ شکنجه‌ی تانتالوس* را تأیید می‌کند که از قبل توسط صنعت

---

* تانتالوس (Tantalus)، یکی از شخصیت‌های اساطیر یونان باستان که گوشت تنِ پسر خود را در ضیافتی به خدایان خوراند و در نتیجه از سوی آنان محکوم به تحمل تشنگی و گرسنگی جاودان شد.

فرهنگ‌سازی به صحنه آورده شده است. آثار هنریْ زهدطلب و بری از شرم‌زدگی‌اند؛ صنعت فرهنگ‌سازیْ هرزه‌نگار (pornographic) و جانمازآبکش است. این صنعت عشق را تا مرتبه‌ی داستان عشقی (رُمانس) تنزل می‌دهد. البته پس از این نزول، بسیاری چیزها مجاز شمرده می‌شود؛ حتی رفتار آزاد جنسی نیز درمقام محصول ویژه‌ای که بازارِ خوبی دارد واجدِ سهمیه‌ی خاص خود است مزیّن به علامتِ تجاریِ «جسورانه». تولید انبوهِ امر جنسی، به‌صورتی خودکار به سرکوبِ این امر منجر می‌شود. ستاره‌ی سینما که ما قرار است عاشقِ او شویم، به دلیل حضورِ همه‌جایی‌اش، از همان آغاز چیزی جز کپی یا نسخه‌ی دست‌دومِ خویش نیست. صدایِ هر خواننده‌ی تنور (tenor) چونان یکی از صفحه‌های کاروزو به گوش می‌رسد، و چهره‌های «طبیعیِ» دخترانِ تگزاسی جملگی شبیه مدل‌های موفقی است که هالیوود به کمک آنان این چهره‌ها را قالب می‌ریزد. بازتولیدِ مکانیکیِ زیبایی، که عشاقِ مرتجعِ فرهنگ به‌واسطه‌ی بت‌سازیِ منظم از فردیتْ آن را گریزناپذیرتر می‌سازند، هیچ‌جایی برای آن پرستشِ ناخودآگاه که تجربه‌ی امر زیبا همواره با آن مرتبط بوده است، باقی نمی‌گذارد. پیروزی بر زیبایی به‌یاری شوخ‌طبعی کامل می‌شود، همان شادیِ خبیث و موذیانه‌ای (Schadenfreude) که هر اقدامِ موفقی در جهتِ تحمیلِ محرومیتْ بدان دامن می‌زند. خنده هست زیرا دیگر چیزی برای خندیدن وجود ندارد. خنده، چه معطوف به آشتی باشد و چه از سرِ خوف، همواره مصادف با آن لحظه‌ای است که ترسی برطرف می‌شود. خنده نشان‌دهنده‌ی رهایی است، رهایی از خطر فیزیکی یا رهایی از چنگ منطق. خنده‌ی معطوف به آشتی به‌منزله‌ی پژواک فرار از چنگ قدرت طنین می‌افکند؛ خنده‌ی بد با تسلیم‌شدن به نیروهایی که موجدِ ترس‌اند با ترس کنار می‌آید. این خندهٔ گریزناپذیریِ

قدرت را پژواک می‌دهد. کیفِ یا خوشی (fun) نوعی حمامِ طبی است که صنعت تولیدِ لذت هیچ‌گاه تجویز آن را فراموش نمی‌کند. این صنعتْ خنده را به ابزاری برای کلک‌زدن به خوشبختی بدل می‌کند. خنده با لحظه‌های خوشبختی بیگانه است؛ فقط اپراهای سَبُک و اینک فیلمهای‌اند که تجربه‌ی جنسی را همراه با خنده‌های کشدار به تصویر می‌کشند. اما بودلر همان‌قدر عاری از شوخ‌طبعی است که هولدرلین. در جامعه‌ی کاذب، خنده نوعی بیماری در تنِ خوشبختی است و آن را به درون کلیتِ بی‌ارزشِ جامعه فرو می‌کشاند. خندیدن در مورد چیزی همواره به معنای خندیدن به [ریش] آن است، و آن نیروی حیاتی که، به‌گفته‌ی برگسون، از طریق خنده موانع را درهم می‌شکند و فوران می‌کند، حقیقتاً درحکم فورانِ توحش است، همان تحکیم و پافشاری بر نفس که آماده است تا در جشن و پایکوبی‌های جمعی، رهاییِ خود از قید هرگونه ملاحظه‌ی اخلاقی را به نمایش گذارد. این جمعِ خندانْ تقلیدِ مسخره‌ای از انسانیت است. اعضای این جمع مونادهایی‌اند جملگی سرسپرده‌ی لذتِ آماده‌بودن برای دست‌زدن به هر کاری ـ البته به قیمتِ خُسرانِ باقی افراد و با حمایتِ اکثریت. هماهنگیِ آنان فقط کاریکاتوری از همبستگی است. نکته‌ی خبیث و شیطانی در مورد این خنده‌ی بد آن است که این خندهْ تقلیدی مسخره اما گیرا از بهترین چیز است: آشتی. شعف، به‌واقع، اهلِ زهد و عاری از اسراف است Res severa verum gaudium*. این ایدئولوژیِ اهل صومعه که عملِ جنسی، و نه زهد، به‌واقع مبیّنِ پشت‌کردن به سعادت و خوشیِ

---

* عبارتی لاتین از نامه بیست و سه سنکا به لوسیلیوس به معنای «امور سخت و خشک به راستی لذت‌بخش‌اند.»

قابل‌حصول است، در مَنشِ جدّی و سنگینِ عاشقی که با وقوف به آیندهٔ تمامیِ زندگیِ خویش را وقف لحظه‌یِ حال می‌کند، به‌صورتی سلبی مورد تأیید قرار می‌گیرد. صنعت فرهنگ‌سازی محرومیتِ سرخوشانه را جایگزینِ دردی می‌کند که در جَذْبه و از-خود- بی‌خود- شدن همانقدر مشهود است که در زهد. قانونِ اعلای این صنعت این است که نباید به هیچ قیمتی به مشتریان آن‌چیزی را داد که میل‌اش را دارند: آنان باید در متن همین محرومیت، به ارضاءِ همراه با خنده‌ی خویش بسنده کنند. در هر نمایشِ صنعت فرهنگ‌سازی، ناکامی و محرومیتِ همیشگیِ تحمیل‌شده از سوی تمدن بار دیگر به‌صورتی قطعی و روشن به قربانیان‌اش اثبات و بر آنان اعمال می‌شود. عرضه‌کردنِ چیزی به آنان و محروم‌ساختن‌شان از آن عملاً امری واحد است. این همان هدفی است که در تکاپو و خلجانِ اروتیک تحقق می‌یابد. همه چیز بر عملِ هم‌آغوشی متمرکز است، دقیقاً از آن رو که این عمل هرگز نمی‌تواند صورت گیرد. در فیلم‌های سینمایی، تأییدِ وجودِ یک رابطه‌ی نامشروع بدون بداقبالی و مجازات‌شدنِ هر در خاطی، با ممنوعیتِ سفت‌وسخت‌تری روبه‌روست تا مشارکتِ فعالِ دامادِ آینده‌ی فلان میلیونر در مبارزات کارگری. در تقابل با عصر و زمانه‌ی لیبرال، فرهنگِ صنعتی و همچنین فرهنگ ناسیونالیستی می‌توانند به خود اجازه دهند علیه سرمایه‌داری شعار سر دهند، لیکن هیچ‌گاه نمی‌توانند تهدیدِ اختگی را کنار نهند. این تهدید برسازنده‌ی ذات فرهنگ صنعتی است. این تهدید از شل‌شدنِ سازمان‌یافته‌ی اخلاقیات در مواجهه با پوشندگان یونیفورم ــ که نخست در فیلم‌های شاد و شنگولِ تولیدشده برای آنان و سپس در واقعیت تحقق می‌یابد ــ دوام بیشتری خواهد داشت. آنچه امروزه مهم و تعیین‌کننده است دیگر پیوریتانیسم نیست، هرچند این آیین هنوز حضورِ خود را در قالب سازمان‌های

زنان ابراز می‌کند، بلکه نکته‌ی مهم این ضرورتِ ذاتیِ سیستم است که هرگز نباید خِفتِ مصرف‌کننده را رها کرد و رخصت داد تا حتی برای لحظه‌ای دچارِ این سوءظن شود که مقاومتْ امکان‌پذیر است. اصل اساسی چنین حکم می‌کند که باید به او نشان داد که همه‌ی نیازهای‌اش به‌دست صنعت فرهنگ‌سازی رفع‌شدنی است، و از سوی دیگر آن نیازها باید چنان از قبل تعیین‌شده باشند که وی از طریق نیازهای‌اش خودش را به منزله همان مصرف‌کننده‌ی ابدی، یا ابژه‌ی صنعت فرهنگ‌سازی، تجربه کند. صنعت فرهنگ‌سازی نه فقط مصرف‌کنندگان را قانع می‌سازد که دوز و کلک‌اش همان کامیابی است، بلکه علاوه بر آن این نکته را تفهیم می‌کند که مصرف‌کننده باید در هر اوضاع و احوالی به آنچه به او عرضه می‌شود بسنده کند. فرار از زندگیِ روزمره که کلِ صنعت فرهنگ‌سازی در همه‌ی شاخه‌های‌اش وعده‌ی آن را می‌دهد، شبیه ماجرای ربودنِ دختر در یکی از کارتون‌های آمریکایی است: این پدرِ دخترک است که نردبان را در تاریکی سرپا نگه داشته است. بهشتی که از سوی صنعت فرهنگ‌سازی ارائه می‌شود همان جهان روزمره‌ی قدیمی است. فرار همچون گریختنِ با معشوق، ازپیش چنان مقدّر شده تا دوباره به نقطه‌ی شروع بیانجامد. سرگرمیْ مشوّقِ همان حسِ درماندگی و تسلیمی است که می‌کوشد تا از طریق سرگرمی خود را فراموش کند.

تفریح و سرگرمی، رهاشده از هر قیدوبندی، نه فقط متضادِ هنر، بلکه درحکمِ مکمل نهاییِ آن خواهد بود. مهمل‌بافی به‌شیوه‌ی مارک تواین، که صنعتِ فرهنگ‌سازیِ آمریکا هرازگاهی با آن لاس می‌زند، می‌تواند تصحیح‌کننده‌ی هنر باشد. هرچه هنر تقابلِ خود با زندگی را جدی‌تر بگیرد، شباهت آن با جدیت زندگی، که آنتی‌تز یا برابرنهادِ هنر است، بیشتر خواهد شد:

و هرچه تلاشِ بیشتری کند تا دقیقاً برطبق قوانینِ فرمالِ خویش بسط یابد، طالبِ کار و تلاشی بیشتر برای فهمیده‌شدن است، در حالی که هدف‌اش دقیقاً نفیِ بارِ تحمیلیِ کار و تلاش بوده است. در برخی فیلم‌های هزل آمیز، به‌ویژه در فیلم‌های مضحک و گروتسک، امکانِ وقوعِ این نوع نفی برای چندلحظه‌ای عیان می‌گردد. ولی البته تحقق آن به هیچ وجه جایز شمرده نمی‌شود. غرقه‌شدن در تفریح و سرگرمیِ ناب، یعنی واگذاریِ نرم و روانِ خود به دست هر نوع تداعی‌های رنگارنگ و مهملات شادی‌بخش، توسط سرگرمی در شکل بازاری‌اش نیمه‌کاره قطع می‌شود: سرگرمیِ ناب توسط نوعی معنای جامعِ جعلی مخدوش می‌شود، معنایی که صنعت فرهنگ‌سازی بر الصاق آن به محصولات خود اصرار می‌ورزد، و با این حال از آنها به‌منزله‌ی بهانه‌ای صرف برای به‌صحنه‌آوردنِ ستاره‌های معروف، زیرکانه سوءاستفاده می‌کند. زندگینامه‌ها و دیگر افسانه‌بافی‌ها تکه‌پاره‌های گنگ و بی‌معنایی را درقالب یک طرح داستانِ ابلهانه به هم وصله می‌زنند. این دیگر زنگوله‌های کلاه دلقکِ شوخ نیست که جیرینگ‌جیرینگ می‌کند بلکه دسته‌کلیدهای عقلِ کاپیتالیست است که حتی در تصاویرش نیز لذت را به هدفِ جلورفتن مقید می‌سازد. در فیلم‌های هزل‌آمیز هر بوسه‌ای باید به پیشرفتِ شغلیِ قهرمان مشت‌زن، یا فلان متخصص ترانه‌های محبوبِ بازاری کمک کند که به‌شهرت‌رسیدن‌اش با شکوه و جلال به تصویر کشیده می‌شود. فریبکاریِ صنعت فرهنگ‌سازی در این امر نهفته نیست که عرضه‌کننده‌ی سرگرمی است، بلکه فریب اصلیْ آن است که این صنعتْ خوشی و لذت را با سرسپردگیِ کاسبکارانه‌اش به کلیشه‌های ایدئولوژیکِ آن فرهنگی تباه می‌کند که خود دست‌اندرکارِ اضمحلال خویش است. اخلاق و ذوقْ سرگرمیِ بی‌قیدوبند را به‌منزله‌ی امری «بچگانه و ساده‌لوحانه» سرکوب می‌کنند-

ساده‌لوحی به‌اندازه‌ی روشنفکری بی‌قدر محسوب می‌شود ــ و حتی امکانات تکنیکی آن را نیز محدود می‌کنند. صنعت فرهنگ‌سازی فاسد است، نه درمقام منجلاب فساد، بلکه به‌منزله‌ی کلیسای جامع در خدمت ارضاء سطح بالا. در همه‌ی سطوح، از همینگوی تا امیل لودویگ، از خانم مینیور تا لون‌رنجر، از توسکانینی تا گی‌لومباردو، آن محصولات فکری‌ای که حاضروآماده از قلمرو هنر و علم اخذ می‌شوند، آلوده به کذب‌اند. صنعت فرهنگ‌سازی در قالب آن ویژگی‌هایی که این صنعت را به سیرک شبیه می‌کند ـ در مهارت لجوجانه‌ی بی‌هدفِ سوارکاران، بندبازان، و دلقک‌ها، در «توجیه و دفاع از هنر فیزیکی در برابر هنر فکری»[3] ـ به‌واقع ردپایی از چیزی بهتر را در خود حفظ کرده است. اما پناه‌گاه‌های مهارت و هنرِ بی‌نیاز از تفکر، که در تقابل با مکانیسمِ اجتماعیْ معرف امر انسانی است، از سوی عقلیْ سازمان‌ده به‌طرزی بی‌رحمانه جستجو و تخریب می‌شود، عقلی که همه‌چیز را وامی‌دارد تا خود را برحسب تأثیر و معنا توجیه کند. این عقل باعث می‌شود تا بی‌معنایی در بخش تحتانیِ هنر به‌نحوی همان‌قدر ریشه‌ای ناپدید شود که معنا در بخش فوقانیِ آن.

جوش‌خوردنِ فرهنگ و سرگرمی که امروزه شاهدِ وقوعِ آن‌ایم، نه فقط از طریق انحطاط فرهنگ بلکه همچنین از طریق فکری‌شدنِ اجباریِ سرگرمی رخ می‌دهد. گواهِ این نظر این واقعیت است که امروزه سرگرمی فقط در قالب نسخه یا کپی تجربه می‌شود؛ در قالب عکس‌ها و پوسترهای سینمایی یا آهنگ‌های پخش‌شده از رادیو. در عصر گسترش لیبرالی، سرگرمی از ایمان راسخ به آینده تغذیه می‌کرد: همه چیز آن‌چنان‌که هست بر جای می‌مانَد و با این وجود حتی بهتر می‌شود. امروه این ایمانْ خود فکری شده است و چنان

3. Frank Wedekind, *Gesammelte Werke*, Vol. IX (Munich, 1921), p.426.

پالوده که دیگر هیچ هدف واقعی را پیش‌رو نمی‌بیند و وجودش صرفاً در تلألویی رنگین و فراافکنده به آن‌سوی امر واقعی خلاصه می‌شود. این ایمان عبارت است از افزودن رگه‌هایی از معناهای اضافی ــ دقیقاً به موازاتِ خود زندگی ــ که در جهانِ پرده‌ی نقره‌ای بر آدم خوب، مهندس جوان و دخترک مؤدبِ اعمال می‌شود، و همچنین بر قساوتِ پنهان‌شده در جامه‌ی شخصیت، بر علاقه به ورزش، و نهایتاً بر اتومبیل‌ها و سیگارها ــ حتی در مواردی که سرگرمی نه در خدمت نیازهای تبلیغاتیِ سازنده‌ی مربوطه بلکه در خدمت تبلیغ کلیّتِ نظام است. سرگرم‌شدنِ خود به یک ایده‌آل بدل می‌شود و جای ارزش‌های والاتری را اشغال می‌کند که خودش توده‌ی مردم را از آنها عاری ساخته است، آن‌هم با تکرارِ این ارزش‌ها به‌شیوه‌ای حتی کلیشه‌ای‌تر از شعارهای آگهی‌های تبلیغاتیِ بخش خصوصی. درون‌گرایی، یعنی همان شکلِ به‌لحاظ ذهنیْ محدودشده‌ی حقیقت، همواره بسی بیش از آنچه تصور می‌کرد در خدمت حاکمانِ بیرونی بود. صنعت فرهنگ‌سازی آن را تحریف و به دروغی آشکار بدل می‌کند. اینک از درون‌گرایی چیزی باقی نمانده است مگر چرندیاتی قُلمبه‌سُلنبه مناسب حالِ مشتریانِ کتاب‌های پرفروشِ دینی، فیلم‌های روان‌شناختی، و سریال‌های ویژه‌ی بانوان، آن‌هم به‌مثابه بَزَکی که به‌نحو خجالت‌آوری دلپذیر است؛ و بدین‌سان آدمیان می‌توانند در زندگی، عواطف انسانیِ خویش را با اطمینانی بیشتر مهار کنند. در این معنا مشغولیات یا سرگرمی همان تزکیه یا پالایشِ (کاتارسیس) عواطف را تحقق می‌بخشد که ارسطو زمانی آن را به تراژدی نسبت می‌داد و مورتیمر آدلر اینک آن را مناسبِ فیلم‌های سینمایی می‌داند. صنعت فرهنگ‌سازی حقیقت را نه فقط درباره‌ی سبک بلکه همچنین درباره‌ی کاتارسیس برملا می‌کند.

هرچه صنعت فرهنگ‌سازی سنگربندیِ خود را قوی‌تر سازد، بیشتر می‌تواند با نیازهای مصرف‌کنندگان به میلِ خویش رفتار کند، آنها را تولید و کنترل کند، بدان‌ها نظم بخشد، و یا حتی عرضه‌ی تفریح و سرگرمی را به‌کل متوقف سازد: برای این نوع پیشرفتِ فرهنگی هیچ حدومرزی در کار نیست. اما این گرایشْ جزءِ درونیِ اصل خودِ سرگرمی است، آن‌هم درمقام یک اصل روشنگریِ بورژوایی. اگر نیاز به تفریح و سرگرمی عمدتاً توسط صنعت فرهنگ‌سازی خلق شد که اثر را به‌واسطه‌ی موضوع‌اش به توده‌ها توصیه می‌کرد ــ یعنی پوستر رنگی را به‌واسطه‌ی لقمه‌ی لذیذی که در آن ترسیم شده است، یا برعکس، فهرست مواد اولیه‌ی لازم برای پختنِ کیک را به‌کمک تصویری از کیک ــ سرگرمی نیز همواره نشانِ کسب‌وکار، دغدغه‌ی حراج و فریاد فروشندگانِ بازارِ مکاره را بر چهره داشته است. اما قرابت آغازینِ کسب‌وکار و سرگرمی خود را در معنای خودِ سرگرمی آشکار می‌کند: توجیه جامعه. سرگرم‌شدن به‌معنیِ موافقت یا آری‌گفتن است. سرگرمی فقط با جداکردنِ خویش از کلیت فرآیندِ اجتماعیْ خود را ممکن می‌سازد، یعنی با تحمیقِ خویش، و طردِ بیمارگونه‌ی دعویِ گریزناپذیرِ همه‌ی آثار، حتی سطحی‌ترین آنها، از بدو امر: به‌لحاظ محدودیت‌اش در بازتاب‌دادنِ کل. سرگرمی همیشه به‌معنای بیرون‌راندنِ مسایل از ذهن و فراموش‌کردنِ رنج است، حتی آنجا که رنجْ مشهود است. سرگرمی در اساس همان عجز و درماندگی است، نوعی گریختن، اما، نه آنطور که می‌گویند، گریز از واقعیتی بد، بلکه گریز از آخرین اندیشه‌ی مقاومت در برابر این واقعیت. آن رهایی‌ای که سرگرمی وعده‌ی حصول‌اش را می‌دهد رهایی از تفکر درمقام نفی است. بی‌شرمیِ این پرسشِ سخنورانه که «خودِ مردم چه

می‌خواهند؟» از این واقعیت ناشی می‌شود که خطاب آن به همان مردمان و اذهانی است که این پرسش مشخصاً قصد محوِ ذهنیتِ آنها را دارد. حتی در آن مواقعی که افکار عمومی علیه صنعتِ لذت‌سازی عصیان می‌کند، همان بی‌رمقی و ضعفی را از خود نشان می‌دهد که این صنعت به‌نحوی در آن تعبیه کرده است. با این حال مطیعْ نگه‌داشتنِ مردم در این وضع بسیار دشوارتر شده است. پیشرفتِ حماقت نباید از پیشرفتِ همزمانِ هوش عقب بیفتد. در عصر آمار و ارقام، توده‌ها تیزتر از آن اند که خود را با میلیونرِ روی پرده‌ی سینما یکی کنند، و خِرِف‌تر از آنند که حتی سَرسوزنی از قانونِ [آماریِ] بزرگترینِ عدد منحرف شوند. ایدئولوژی خود را در پس محاسبه‌ی احتمالات پنهان می‌سازد. بی‌شک همه‌کس عاقبت برنده‌ی خوش‌شانس نخواهد بود، مگر آن‌کسی که بلیطِ برنده را می‌کشد، یا به عبارت بهتر، کسی که برای انجامِ این کار از سوی قدرتی برتر مشخص می‌شود، که معمولاً خودِ صنعت لذت‌سازی است، صنعتی که بنابه تصویرِ رایج بی‌وقفه سرگرمِ جستجو و شکارِ استعدادهاست. آن‌کسانی که توسط صیادانِ استعدادْ کشف و سپس توسط استودیو در مقیاس وسیع معرفی و تبلیغ می‌شوند، نمونه‌های آرمانیِ (Ideal Types) طبقات متوسطِ نوظهور و وابسته‌اند. البته قرار بر آن است که هنرپیشه‌ی محبوبْ زن ماشین‌نویسِ معمولی را نمادپردازی کند، امّا به‌شیوه‌ای که ازقبل مقدر می‌سازد تا او، برخلاف ماشین‌نویسِ واقعی، لباس مجلّلِ شب‌نشینی را بپوشد. بدین‌ترتیب دخترانِ تماشاچی نه فقط حس می‌کنند ممکن بود خودشان بر پرده‌ی سینما ظاهر شوند، بلکه با صراحت بیشتری متوجه حضورِ شکافِ عظیمی می‌شوند که آنان را از هنرپیشه‌ی فیلم جدا می‌سازد. فقط یک زن می‌تواند بلیطِ برنده را بکشد، فقط یک مرد می‌تواند جایزه را ببرد، و اگرچه از نظر ریاضی همگان صاحبِ بختی

برابرند، لیکن این بخت برای هر فرد چنان ناچیز است که بهترین کار به‌واقع نادیده‌گرفتنِ فوریِ آن و شادشدن از خوش‌اقبالیِ فرد دیگر است، فردی که کاملاً ممکن بود خودِ آدم باشد، ولی ازقضا هیچ‌گاه نیست. هر زمان صنعت فرهنگ‌سازی فراخوانی برای یکی‌پنداشتنِ ساده‌لوحانه [خود با فلان هنرپیشه یا نماد] صادر کند، این امر را بلافاصله انکار می‌کند. دیگر نمی‌توان خویشتن را در دیگران گم کرد. زمانی بود که تماشاگر سینما هنوز می‌توانست عروسیِ خود را درقالب عروسیِ مشهود در فیلم نظاره کند. اکنون زوجِ سعادتمندِ روی پرده صرفاً نمونه‌هایی از همان گونه‌ی واحدی‌اند که همه‌ی تماشاگران بدان تعلق دارند، لیکن این یکسانی فقط مؤیدِ جداییِ غلبه‌ناپذیرِ اعضای انسانیِ این‌گونه است. شباهتِ کامل‌شده همان تفاوتِ مطلق است. هویتِ واحد و یکسانِ‌گونه مانعِ بروز هویت در موارد خاص و منفرد می‌شود. صنعت فرهنگ‌سازی، به‌نحوی طنزآمیز، وجود نوعیِ انسان درمقام عضوی از یک گونه را تحقق بخشیده است. اینک وجودِ هر شخصی صرفاً بر وجود آن صفاتی دلالت می‌کند که به‌لطف آنها او می‌تواند جایگزینِ هر شخص دیگری شود. همگان تعویض‌پذیراند، نمونه‌هایی صِرف. آنها درمقام افرادْ مطلقاً جایگزین‌شدنی و درحکم نیستیِ ناب‌اند. و این واقعیتی است که آنها به محض آنکه زمان از این یکسانی محروم‌شان سازد، بدان پی می‌برند. این امر ساختار درونیِ مذهبِ موفقیت را، که از سایر لحاظ باید به‌دقت حفظ و نگهداری شود، تغییر می‌دهد. امروزه به‌طرزی فزاینده بر جایزه تأکید گذاشته می‌شود، به‌عوض طی طریق *Per aspera ad astra**، که مستلزمِ تلاش و تحملِ سختی‌هاست. در فرآیند تکراری و یکنواختِ تصمیم‌گیری درباب این که کدام ترانه و بازیگرْ سزاوارِ محبوب و ستاره‌شدن اند، عنصر بخت و تصادفِ کور از سوی ایدئولوژی برجسته می‌شود. فیلم‌های سینمایی بر

* عبارتی لاتین به معنای «با سختی و مشقت به سوی بخت.»

عامل بخت تأکید می‌گذارند. ایدئولوژی به راستی با دست‌زدن به هر کاری به‌منظور تحمیلِ یکسانیِ ذاتی بر همه‌ی شخصیت‌ها، به‌جز آدمِ بدِ فیلم، آنهم تا حد حذفِ همه‌ی چهره‌های غیرسازش‌گر ــ مثلاً چهره‌هایی همچون گرتاگاربو، که ظاهرشان به‌گونه‌ای نیست که گویی می‌توان به آنها گفت «Hello sister» ــ زندگی را در ابتدا برای تماشاگران آسان‌تر می‌کند. آنان اطمینان می‌یابند که نیاز ندارند هیچ‌طور دیگری باشند جز آنچه هستند، که آنان نیز می‌توانند به همان خوبی از پس کار برآیند و بیش از نیرو و توان‌شان چیزی از ایشان طلب نخواهد شد. ولی در عین حال اشاره‌ی کوچکی دریافت می‌کنند دال بر آن‌که هر تلاشی بی‌فایده خواهد بود، زیرا حتی موفقیتِ بورژوایی نیز دیگر با تأثیرِ محاسبه‌پذیر کارِ خودشان هیچ پیوندی ندارد. آنان معنای این اشاره را درک می‌کنند. در اصل همگی تشخیص می‌دهند که بخت، که به‌لطف آن هرازگاهی یک نفر به موفقیت دست می‌یابد، رویِ دیگرِ سکه‌ی برنامه‌ریزی است. نیروهای جامعه در راستای عقلانیت چنان به‌کار گرفته می‌شوند که هرکس می‌تواند مهندس یا مدیر عامل شود، و دقیقاً به‌همین علت، این امر که جامعه براساس اعتماد و سرمایه‌گذاری‌اش، چه کسی را برای چنین کارکردهایی تربیت و تعیین خواهد کرد، امری کاملاً غیرعقلانی می‌شود. بخت و برنامه‌ریزی یکی می‌شوند، زیرا، با توجه به یکسانیِ آدمیان، موفقیت و شکستِ فردی، تا بالاترین سطوح جامعه، فاقد هر گونه معنای اقتصادی است. بخت و اقبالْ خود برنامه‌ریزی می‌شود، نه از آن جهت که بر سرنوشتِ این یا آن فرد خاص تأثیر می‌گذارد، بلکه دقیقاً از آن رو که مردمان به مهارکردنِ آن باور دارند. بخت و اقبالْ عذر و بهانه‌ای است در خدمت برنامه‌ریزان، و این تصور را به‌وجود می‌آورد که در متن مجموعه‌ی پیچیده‌ی طرح‌ها و معاملاتی که کلِ زندگیِ

آدمیان را شکل می‌بخشند، هنوز فضایی برای رشدِ روابطِ بی‌واسطه و خودانگیخته میان آنان باقی مانده است. گزینش دلبخواهیِ مواردِ متوسطْ نمادِ این آزادی در رسانه‌های گوناگونِ صنعت فرهنگ‌سازی است. در گزارش‌های مفصلِ فلان مجله درمورد سفرهای تفریحیِ نسبتاً باشکوهی که این مجله برای برنده‌ی خوش‌شانس ترتیب داده است — که ترجیحاً یک خانمِ تندنویسِ حرفه‌ای است، و احتمالاً به‌لطف ارتباط‌اش با کله‌گنده‌ها در مسابقه برنده شده است — عجز و ناتوانیِ همگان بازتاب می‌یابد. توده‌ها تا آن‌اندازه درحکم ماده‌ی صرف‌اند که صاحبان قدرت می‌توانند هر یک از آنان را به ملکوتِ خویش برکشند و مجدداً او را پایین اندازند: در این میان آنچه پشیزی نمی‌ارزد حقوقِ انسان و کار اوست. صنعت به آدمیان صرفاً درمقام مشتریان و کارمندانش علاقه و توجه دارد، و درواقع کلِ نوع بشر و هر یک از آحادِ آن را به‌مرتبه این فرمول فراگیر تنزل داده است. ایدئولوژیِ حاکم، بسته به آنکه در هر برهه از زمان کدام‌یک غالب است، بر بخت یا برنامه‌ریزی، زندگی یا تکنولوژی، طبیعت یا تمدن تأکید می‌گذارد. به آدمیان درمقام کارکنانِ حقوق‌بگیر نسبت به امر خطیرِ سازماندهیِ عقلانی تذکر داده می‌شود و جملگی ترغیب می‌شوند تا براساس مقتضیاتِ عقل سلیم، خود را با آن تطبیق دهند. آنان درمقام مشتریان، چه بر پرده‌ی سینما و چه در مطبوعات، با حکایاتِ جذابی تغذیه می‌شوند که نشان‌دهنده‌ی آزادیِ انتخاب و فریبندگیِ عدم‌تعلق به نظام‌اند. ولی در هر دو حالت ابژه‌هایی صِرف باقی می‌مانند.

هرچه وعده و وعیدهای صنعت فرهنگ‌سازی و همچنین تواناییِ آن در ارائه‌ی تبیینی بامعنا از زندگیْ کمتر باشد، ایدئولوژیِ رواج‌یافته از سوی آن ضرورتاً توخالی‌تر می‌شود. حتی آرمان‌های انتزاعیِ هماهنگی و خیرخواهی

جامعه نیز در این عصرِ تبلیغاتِ کلیْ و سراسریْ بیش از حد انضمامی‌اند. ما حتی یاد گرفته‌ایم چگونه مفاهیم انتزاعی را ابزارهای تبلیغات بدانیم. زبانی که به حقیقت صرف ارجاع می‌دهد فقط موجبِ بروزِ بی‌صبری برای پرداختن به اصل مطلب یا معامله‌ی واقعیِ پشت پرده می‌شود. کلماتی که وسیله و ابزارِ صرف نیستند بی‌معنا به‌نظر می‌رسند؛ مابقی نیز خیالی و غیرحقیقی می‌نُمایند. داوری‌های ارزشیْ یا آگهیِ تجاری تلقی می‌شوند و یا حرافیِ محض. آن ایدئولوژی‌ای که بدین‌سان به سوی ابهامی بی‌طرف و غیرمتعهد رانده می‌شود، نه شفاف‌تر می‌شود و نه ضعیف‌تر. نفسِ مبهم‌بودن‌اش، و کراهتِ شبه‌علمی‌اش نسبت به الصاق‌شدن به هر چیزی که صدق‌پذیر نباشد، به‌منزله‌ی نوعی ابزارِ سلطه عمل می‌کند. ایدئولوژی به ترویجِ پرحرارت و نظام‌مندِ آنچه هست بدل می‌شود. صنعت فرهنگ‌سازی به‌واسطه‌ی گرایش ذاتی‌اش به برگزیدنِ لحن گزارشِ عینی، خود را پیشگویِ بی‌چون‌وچرای نظام حاکم می‌سازد. این صنعت مسیری پیچ‌درپیچ را از میان صخره‌های اطلاع‌رسانیِ به‌وضوح گمراه‌کننده و حقیقتِ بدیهیْ ماهرانه دنبال می‌کند، آن‌هم با جعلِ وفادارانه‌ی ظواهری که تراکم‌شان راهِ هر بصیرتی را سد می‌کند. بدین‌سان واقعیتِ همه‌جاحاضر و نفوذناپذیرِ جهان ظواهر به‌منزله‌ی امر ایده‌آل مستقر می‌گردد. ایدئولوژیْ دوپاره می‌شود: عکس‌برداری از زندگی یا هستیِ خام و دروغ عریان درباره‌ی معنای این زندگی، دروغی که صراحتاً بیان نمی‌شود بلکه خرفهم و القاء می‌شود. تکرارِ صرفاً کلبی‌مشربانه‌ی امر واقعی کافی است تا الوهیتِ آن را به اثبات رساند. البته این نوع اثباتِ عکس‌شناسانه (photologic) شاید دقیق و قطعی نباشد، لیکن مقاومت‌ناپذیر است. هر آن کسی که رودرروی قدرتِ یکنواختی و تکرار به شک‌کردن ادامه دهد، ابله است. صنعت فرهنگ‌سازی اعتراض علیه

خود را دقیقاً همان‌قدر مردود می‌شمارد که اعتراض علیه جهانی را که خود به صورتی خنثی جعل‌اش می‌کند. پیوستن به قافله یا تبعیدشدن به ده‌کوره‌ها یگانه انتخابِ ممکن است: آن شهرستانی‌هایی که در مخالفت با سینما و رادیو به زیباییِ ابدی و تئاترِ غیرحرفه‌ای متوسل می‌شوند، به‌لحاظ سیاسی ، از قبل در همان موضعی قرار گرفته‌اند که فرهنگ توده‌ای هوادارانِ خود را هنوز به سوی آن سوق می‌دهد. این فرهنگ به‌قدر کافی سخت و محکم است تا رؤیاها و خوش‌خیالی‌های قدیمی، مثل آرمانِ پدری و احساسِ ناب، را مسخره کند یا، اگر شرایط ایجاب کند، آن را به‌منزله‌ی ایدئولوژی عَلَم کند. موضوعِ ایدئولوژیِ جدید خودِ جهان است. این ایدئولوژی از طریق بازنماییِ هستیِ بد در نهایتِ دقت و به‌قصد ارتقاءِ آن به مرتبه‌ی جهانِ واقعیت‌ها (facts)، از کیشِ پرستشِ فاکت سود می‌جوید. از طریق چنین ارتقایی، نفسِ وجودداشتن به جانشینی برای معنا و حق بدل می‌شود. زیباییْ هرچیزی است که توسطِ دوربین بازتولید شود. این چشم‌اندازِ مأیوس‌کننده که آدمی ممکن است همان ماشین‌نویسی باشد که جایزه‌ی سفر به گِردِ جهان را می‌بَرد، توسط نمایشِ مأیوس‌کننده‌ی عکس‌های دقیقِ مناطقی تکمیل می‌شود که قرار است جزئی از این سفر باشند. نه خود ایتالیا، بلکه مدارکی دالّ بر وجود آن [به بیننده] عرضه می‌شود. یک فیلم سینمایی حتی می‌تواند تا بدان‌جا پیش رود که تصویری سراپا سرد و دل‌گیر از همان پاریسی ارائه دهد که دخترکِ آمریکاییْ امیدوار است محلِ ارضای امیالِ او باشد، تا بدین‌سان دخترک را با قاطعیتی هرچه بیشتر به آغوشِ همان پسرکِ زرنگِ آمریکایی براند که در شهر خود نیز می‌توانست با او آشنا شود. اینکه اصلاً زندگی ادامه می‌یابد، اینکه خودِ سیستم، حتی در تازه‌ترین فازش، زندگیِ کسانی را که تشکیل‌دهنده‌ی آنند بازتولید می‌کند، به عوض آن‌که

بلافاصله ترتیبِ همه‌شان را بدهد، به‌مثابه معنا و ارزش سیستم به پای‌اش نوشته می‌شود. نفسِ تداومِ قافله به توجیهی برای تداومِ کورِ سیستم، و حتی برای تغییرناپذیریِ آن، بدل می‌شود. هرآنچه تکرار شود ــ چرخه در طبیعت یا صنعت ــ سالم است. همان نوزادانِ همیشگیِ جاودانه از دل مجلات به ما لبخند می‌زنند و ماشینِ جاز نیز جاودانه ضربه خواهد زد. به‌رغم همه‌ی پیشرفت‌ها در تکنیک‌های بازنُمایی ، به‌رغم تمامِ قواعد و تخصص‌ها، و به‌رغم این همه تپش و بی‌قراری، نانی که صنعت فرهنگ‌سازی به آدمی عرضه می‌کند همان سنگِ سخت کلیشه است. این صنعت از چرخه تغذیه می‌کند، از این شگفتی و ناباوریِ به‌راستی بجا که مادران، به‌رغم همه‌چیز، هنوز هم به بچه‌دارشدن ادامه می‌دهند و گردش چرخ‌ها هنوز به‌تمامی متوقف نشده است. همه‌ی این‌ها تغییرناپذیریِ اوضاع را تثبیت می‌کند. خوشه‌های ذرتی که در پایان فیلم چاپلین در مورد هیتلر [*دیکتاتور بزرگ*] در باد تکان می‌خورند دروغ نهفته در سخنانِ ضدفاشیستی درباب آزادی را برملا می‌کنند. آنها همانند گیسوانِ طلاییِ آن دوشیزه‌ی آلمانی‌اند که زندگی‌اش در فضای باز و نسیمِ تابستان توسط کمپانیِ یوفا (ufa) فیلمبرداری می‌شود. طبیعت که از سوی مکانیسم سلطه‌ی اجتماعی به‌منزله‌ی متضادِ درمانگر و سالمِ جامعه [فاسد] عرضه می‌شود، خود به درونِ همان جامعه‌ی درمان‌ناپذیر جذب می‌شود و چوب حراج می‌خورد*. تصاویرِ مُصفایی که درختان سبز، آسمان آبی، و ابرهای متحرک را نشان می‌دهند، آنها را از قبل به علائم رمزی (cryptograms) برای

* این نوع بازنُماییِ ارتجاعیِ طبیعت که به‌مثابه ترفندی «هنری» دقیقاً در جهت گریز از واقعیت اجتماعی و غیرتاریخی و عرفانی‌کردنِ آن عمل می‌کند، از قضا در سینمای معاصر ایران، به ویژه فیلم‌های «جشنواره‌ای»، نمودی بارز دارد.

دودکش‌های کارخانه‌ها و جایگاه‌های پخش گازوئیل بدل می‌کنند. از سوی دیگر، چرخ‌دنده‌ها و قطعات ماشینی، که منزلت‌شان تا حدّ حاملان آن روحِ سبز و ابرگون تنزل یافته است، درخشندگیِ گویایی (expressive) کسب می‌کنند. بدین‌سان طبیعت و تکنولوژی، هر دو، علیه آن به‌اصطلاح دود و خفگی بسیج می‌شوند، علیه آن خاطره‌ی جعلی از جامعه‌ی لیبرال به‌مثابه جهانی که در آن مردمان با هرزگی در اتاق‌های مخمل‌کوب لم می‌دادند به‌جای آن که، همچون مردمان امروزی، در هوای باز حمام سلامتی بگیرند، یا در مدل‌های ماقبل تاریخیِ مرسدس بنز انواعِ خرابی‌های موتور را تجربه می‌کردند به‌جای آن که با سرعتِ موشک‌های فضایی از همان جایی که در هر حال هستند به جایی دقیقاً مشابه بشتابند. پیروزیِ شرکت‌های اقتصادیِ غول‌آسا بر قوه‌ی ابداع و ابتکارِ کارگزاران اقتصادی [قرن نوزدهمی]، از سوی صنعت فرهنگ‌سازی به‌منزله‌ی دوام ابدیِ قوه‌ی ابتکارِ کارگزاران تحسین می‌شود. جنگ علیه همان دشمنی به‌راه می‌افتد که از قبل شکست خورده است، همان سوژه‌ی متفکر. رستاخیزِ «هانس زونن‌اشتوسر»، این خصمِ بورژواهای بی‌ذوق و بی‌فرهنگ در آلمان، و راحتیِ پرافاده‌ی ناشی از *زندگی با پدر**، معنایی واحد و یکسان دارند.

امّا باید پذیرفت که این ایدئولوژیِ توخالی در یک مورد سراپا جدّی است: همه‌کس تأمین می‌شود. «هیچ‌کس نباید گرسنه یا بی‌سرپناه بماند؛ اگر کسی چنین کند، جای‌اش در اردوگاهِ کار اجباری است!» این شوخیِ رایج در آلمان

* به ترتیب اشاره به نمایشی رادیویی از پل اپل به نام Hans Sonnenstössers Höllenfahrt ، و نمایش رادیویی محبوب آمریکایی در باب زندگی خانوادگی.

هیتلری می‌تواند به‌عنوان یک اصل یا شعار بر همه‌ی سَردَرهای صنعت فرهنگ‌سازی بدرخشد. این شعار با نوعی ساده‌لوحیِ حیله‌گرانه وضعیت خاصِ متأخرترین جامعه را پیش‌فرض می‌گیرد: اینکه جامعه می‌داند چگونه هوادارِ حقیقیِ خود را تشخیص دهد. آزادیِ صوریِ همه‌ی افراد تضمین شده است. هیچ‌کس رسماً پاسخگوی فکر و عقیده‌ی خود نیست. در عوض، همگان از سنین پایین خود را در سیستمی متشکل از کلیساها، کلوپ‌ها، کانون‌های حرفه‌ای، و دیگر موارد مشابه، محصور می‌یابند، که مجموعاً سازنده‌ی حساس‌ترین ابزارِ کنترلِ اجتماعی‌اند. هر آن‌که خواهانِ پرهیز از شکست و تباهی است باید کاری کند که به‌هنگام سنجش در ترازویِ این دستگاهْ کم نیاورد. در غیر این صورت، در زندگیْ عقب خواهد ماند، و نهایتاً نابود خواهد شد. در سرنوشت شغلیِ هر فرد، و به‌ویژه در مشاغل آزاد (لیبرال)، دانشِ تخصصی ضرورتاً با مجموعه‌ای از نگرش‌های تجویزشده پیوند خورده است؛ این امر به‌راحتی می‌تواند منجر به بروزِ این توهم شود که دانشِ تخصصی یگانه چیزی است که به‌حساب می‌آید. درواقع، این بخشی از برنامه‌ریزیِ ضدعقلانیِ جامعه‌ی فعلی است که این جامعه فقط زندگی اعضایِ وفادارِ خویش را تاحدودی بازتولید می‌کند. درجه‌بندیِ استانداردِ زندگیْ به‌دقت مطابقِ درجه‌ی وابستگیِ درونیِ قشرها و افراد به سیستم است. مدیرانْ قابل‌اتکای‌اند، و همچنین کارکنانِ فرودست‌تر، نظیر شخصیت داگ وود، که در واقعیت هم به‌همان‌اندازه‌ی صفحات مجلاتِ کمیک زنده و ظاهر است. ولی هرکه بینوا و گرسنه بماند، داغ لعنت می‌خورد، به‌ویژه اگر زمانی آینده‌ای روشن پیشِ روی‌اش بوده باشد. اینک او یک بیگانه است و، گذشته از برخی جنایات بزرگ، بیگانه‌بودنْ بدترین گناهِ کبیره است. در فیلم‌های سینمایی، چنین

شخصی، در بهترین حالت، فردی غیرعادی و موضوعِ شوخی‌های موذیانه محسوب می‌شود. لیکن اکثراً او همان تبهکار و شخصیت منفیِ فیلم است و از بدو ظهورش، مدت‌ها پیش از آن که ماجرای اصلی شروع شود، به همین عنوان شناخته می‌شود: بدین‌ترتیب حتی از بروزِ هرگونه سوءظنِ لحظه‌ای در مورد خیانتِ جامعه به افرادِ خوش‌طینت جلوگیری می‌شود. درواقع، امروزه نوعی دولتِ رفاهِ عامه در سطحی بالاتر در حال شکل‌گیری است. مردمان به‌منظور حفظ موقعیت خویش، اقتصادی را برپا نگه می‌دارند که در آن توسعه‌ی افراطیِ تکنولوژی اساساً توده‌ها را درمقام مولِّدان در سرزمین خود زائد ساخته است. براساس این توهمِ ایدئولوژیک، کارگران، یعنی نان‌آورانِ واقعی، از سوی مدیران اقتصاد تغذیه می‌شوند، مدیرانی که خود خوراک از کارگران می‌گیرند، بدین‌سان جایگاه فرد متزلزل می‌شود. در نظام لیبرالی، فقرا تنبل تلقی می‌شدند؛ اما اینک آنان به‌طور خودکار طرفِ سوءظن‌اند. هر آنکه برای مقابله با محیط بیرونْ مجهز نیست جای‌اش درونِ اردگاه کار اجباری، یا به‌هرحال در جهنم زاغه‌ها ، و برعهده‌گرفتنِ پست‌ترین مشاغل است. اما صنعت فرهنگ‌سازی برای کسانی که تحت مدیریت جامعه‌اند، نعماتِ ایجابی و سلبیِ جامعه را به‌مثابه همبستگیِ مستقیمِ انسانی در جهانی متشکل از مردمان صدیق ترسیم می‌کند. هیچ‌کس فراموش نمی‌شود؛ همسایگان و مددکارانِ اجتماعی در همه‌جا حضور دارند؛ امثال دکتر گیلسپی‌ها و فیلسوفانِ اتاق‌نشیمنی که دلهای‌شان در جایی درست قرار دارد و به‌لطف دخالتِ مهرآمیز و چهره‌به‌چهره‌شانْ فلاکتِ به‌لحاظ اجتماعیْ ابدی‌شده را به موارد فردیِ درمان‌پذیر بدل می‌کنند، مگر آنکه حتی این کار نیز به‌واسطه‌ی پستیِ شخصیِ طرف‌های درگیر منتفی شود. ارائه‌ی هدایت‌شده‌ی مراقبتِ دوستانه که هر کارخانه‌ای برای افزایش تولیدات، آن را

عرضه می‌کند، حتی آخرین انگیزشِ شخصی را نیز تحت کنترل اجتماعی درمی‌آورد. مناسبات مردمان در متن فرآیند تولید، با گرفتنِ ظاهری بی‌واسطه به حیطه‌ی خصوصی عودت داده می‌شود. این نوع «کمک زمستانیِ» [معنوی] مدت‌ها پیش از آنکه چنین مراقبتی به‌شیوه‌ای توتالیتر از کارخانه به خودِ جامعه انتقال یابد، رنگی از آشتی و سازش بر محصولات صنعت فرهنگ‌سازی می‌زند. لیکن خیرخواهانِ بزرگ نوع بشر، که دستاوردهای علمی و تحقیقاتی‌شان باید توسط فیلمنامه‌نویسان رنگ و جلای اَعمالِ نوع‌دوستانه به‌خود بگیرد تا نوعی علاقه‌ی بشریِ بَدَلی از آنها دربیاید، به‌واقع جانشینانی برای رهبران ملی‌اند، که در نهایت حکم لغوِ نوع‌دوستی را صادر می‌کنند و بر این باورند که می‌توانند پس از نابودشدنِ آخرین آدمیانِ مریض و درمانده، از سرایتِ هر نوع عفونتی جلوگیری کنند.

تاکیدگذاشتن بر خوش‌قلبیْ شیوه‌ی جامعه برای اذعان به وجودِ رنجی است که خود می‌آفریند: هرکسی می‌داند که اکنون در متن سیستمْ مستأصل است؛ و ایدئولوژی باید این را به‌حساب آورد. صنعت فرهنگ‌سازی به‌جای آنکه صرفاً رنج را زیر قبای خوددوخته‌ی دوستی و مَودّت پنهان سازد، حیثیت کمپانیِ خود را در گروِ مواجه‌ی مردانه با آن قرار می‌دهد و وجود رنج را با سیمایی موقر و آرام تصدیق می‌کند. این ژستِ پایداریِ مردانهٔ جهانی را توجیه می‌کند که این ژست را ضروری می‌سازد. چنین است زندگی، بس سخت و دشوار ولی دقیقاً به‌همین‌دلیل بس شگفت‌انگیز و سالم. این دروغ در برابر تراژدی هم کم نمی‌آورد. درست همانطورکه جامعه‌ی توتالیترْ رنج اعضای خود را محو نمی‌کند بلکه آن را ثبت و برنامه‌ریزی می‌کند، فرهنگ توده‌ای نیز همین کار را با تراژدی می‌کند. از این روست که این فرهنگ از هنر چنین پیگیرانه وام می‌گیرد. هنرْ

عرضه‌کننده‌ی همان جوهرِ تراژیکی است که سرگرمیِ ناب نمی‌تواند به‌خودی‌خود فراهم آورد. اما اگر قرار باشد به‌نحوی نسبت به اصلِ جعلِ دقیقِ پدیده‌ها وفادار بماند به آن نیاز دارد. تراژدی، ادغام‌شده در محاسباتِ جامعه و تأییدشده به‌منزله‌ی سویه‌ای از جهان، خود نوعی برکت محسوب می‌شود. تراژدی این اتهام را که حقیقت پایمال شده است پس می‌زند، حال‌آن‌که به‌واقع این حقیقت با نوعی پشیمانیِ کلبی‌مشربانه مصادره می‌شود. تراژدی عنصری از علاقه را به کسالت و بی‌مزگیِ سعادتِ سانسورشده می‌افزاید و این علاقه‌مندی را هدایت‌پذیر می‌سازد. تراژدی به مصرف‌کننده‌ای که، به‌لحاظ فرهنگی، شاهدِ روزهای بهتری بوده است، بَدَلی برای افکار و احساساتِ عمیقی ارائه می‌دهد که مدت‌هاپیش دور افکنده شده‌اند، و برای سینماروهای حرفه‌ای تکه‌پاره‌هایی از فرهنگ فراهم می‌آورد تا بدین‌طریق پرستیژِ خویش را حفظ کنند. تراژدی همگان را به‌کمک این اندیشه تسلی می‌دهد که تحققِ تقدیرِ بشری به‌شکلی آب‌دیده و اصیلْ هنوز هم ممکن و ترسیمِ موقرانه و پرصلابتِ آن گریزناپذیر است. سطح صاف و یکدستِ زندگی، که امروزه ایدئولوژی به‌تمامی در جعل آن خلاصه می‌شود، هرچه بیشتر آکنده از رنجِ ضروری شود، با قدرت ، شکوه و جلالی بیشتر رُخ می‌نُماید. بدین‌سان زندگی چهره‌ای از تقدیر را به‌خود می‌گیرد. تراژدی تا حد تهدید به نابودیِ هر کسی که همکاری نکند، تقلیل می‌یابد، درحالی‌که دلالتِ تناقض‌آمیزِ آن زمانی از مقاومت مأیوسانه در برابر تهدیدِ اسطوره‌ای ناشی می‌شد. تقدیرِ تراژیک به مجازاتِ عادلانه بدل می‌شود، همان چیزی که زیباشناسیِ بورژوایی همواره سعی داشت تراژدی را بدان بدل سازد. اخلاقیاتِ فرهنگِ توده‌ای از کتاب‌های کودکانِ ادوار گذشته بدان نازل شده است. در یک محصول درجه‌ی یک، شخصیت منفی در قالب زنی

هیستریک ظاهر می‌شود که ــ براساسِ یک بازسازیِ دقیقِ بالینی از افراد هیستریک ــ می‌کوشد سعادت بازیگرِ مقابل و واقع‌نُماترِ خود را از چنگ‌اش به‌درآورد، و خودش نیز به مرگی کاملاً غیرتئاتری درمی‌گذرد. البته فقط در بالاترین سطح است که مسایل به‌شیوه‌ای تا این حد علمی حل‌وفصل می‌شوند. در سطوح پایین‌تر، امکانات و منابعْ کمیاب‌تراند. در این سطح، تراژدی بدون توسل به روانشناسیِ اجتماعیْ عقیم و بی‌ضرر می‌گردد. درست همانطور که هر اُپرتِ وینی ـ مجاریِ صادق می‌بایست در پرده‌ی دوم به فینالِ تراژیک خود برسد، و نتیجتاً چیزی جز تصحیحِ سوءتفاهم‌ها برای پرده‌ی سوم باقی نگذارد، فرهنگ توده‌ای نیز در روالِ روزمره‌ی امورْ شغلی دائمی به تراژدی می‌دهد. صِرفِ حضورِ مشهودِ نسخه یا فرمولْ برای فرونشاندنِ دغدغه‌ی تداومِ لجام‌گسیختگی تراژدی کافی است. توصیفِ زنانِ خانه‌دار از فرمول ثابتِ نمایشی به‌مثابه «افتادن‌به‌دردسر و دوباره‌خلاص‌شدن» کل فرهنگ توده‌ای، از سریال‌های ابلهانه‌ی ویژه‌ی بانوان تا عالی‌ترین محصولات، را شامل می‌شود. حتی بدترین و دردناک‌ترین پایان‌ها که تدارک آنها با نیّاتِ خیر آغاز شده بود، نظمِ حاکم را تأیید می‌کند و موجبِ فسادِ تراژدی می‌شود، آن‌هم یا بدین‌سبب که زنی که عشق‌اش در جهت خلافِ قواعدِ بازی بسط می‌یابد بهای سعادتِ کوتاه‌مدتِ خود را با مرگ می‌پردازد، یا از آن رو که پایان غم‌انگیزِ فیلم با روشنیِ هرچه بیشتری بر صلابت زندگیِ واقعی تأکید می‌گذارد. سینمای تراژیک حقیقتاً به مدرسه‌ای برای بهبودِ اخلاقی بدل می‌شود. توده‌ها، که به‌واسطه‌ی زیستن زیرِ فشارِ سیستمْ دلمرده شده‌اند و صرفاً در آن وجوه اجباری و تمرین‌شده‌ی رفتار، که سراپا آغشته به خشم و عصیان است، نشانه‌هایی از تمدن از خود بروز می‌دهند، باید با مشاهده‌ی رفتارِ نمونه و

زندگیِ صُلب و بی‌نقصِ کسانی تحت انضباط درآیند که خود توسط تمدن له می‌شوند. فرهنگ همواره در رام‌کردنِ غرایز وحشی و همچنین انقلابی به‌یکسان نقش ایفا کرده است . فرهنگِ صنعتی کاری بیش از این می‌کند. این فرهنگ شرایطی را مهیا می‌سازد که تحت آن نفسِ زیستنِ این حیاتِ بی‌نقص جایز شمرده می‌شود. افراد باید از سیریِ همگانیِ خویش به‌منزله‌ی انگیزه‌ی وانهادنِ خود به همان قدرت جمعی‌ای سود جویند که از آن سیر و انباشته شده‌اند. وضعیت‌های همواره چاره‌ناپذیری که در زندگیِ روزمره سینماروها را له می‌کنند، در بازتولیدِ سینمایی‌شان به‌نحوی نامعلوم بدل به مژده‌ای می‌شوند حاکی از آن که آنان می‌توانند بازهم به زندگیِ خویش ادامه دهند. فقط کافی است آدمی از نیستی و فنای خویش آگاه شود و شکست را تصدیق کند تا از قبل همدستِ آن گردد. جامعهٔ متشکل از مردمانِ به‌تنگ‌آمده است و از این رو طعمه‌ی خوبی برای دارودسته شیادان. این روند در برخی از مهم‌ترین و گویاترین رمان‌های آلمانیِ دوره‌ی ماقبل‌فاشیسم، نظیر *میدان آلکساندر برلین* [اثر دوبلین] و *مرد کوچک، حالا چه* [اثر فالادا (Fallada)]، همانقدر بدیهی بود که در هر فیلم متوسط و در تمهیدات و ترفندهای موسیقی جاز. وجه مشترک همه‌ی اینها اساساً تحقیر و تمسخرِ انسان به‌دست خویش است. امکانِ بدل‌شدن به یک فاعل (subject) در عرصه‌ی اقتصاد، مثلاً یک کارفرما یا یک مالک، به‌طور کامل از میان رفته است. واحد تولیدیِ مستقل، که اداره و وراثتِ آن سنگِ زیربنای خانواده‌ی بورژوا و مقامِ رئیس خانواده بود، از سطوح بالا گرفته تا کوچکترین مغازه، کاملاً به وابستگی درغلطیده است. همگانْ کارکنان حقوق‌بگیر شدند؛ و در این تمدنِ متشکل از حقوق‌بگیران، اعتبار و حیثیت پدر، که در هر حال جای سئوال داشت، ناپدید می‌شود. نگرش و رفتارِ فرد در قبال باندهای شیاد، چه

تجاری، چه حرفه‌ای و چه سیاسی، هم قبل و هم پس از پذیرفته‌شدن در باند؛ اداواطوار پیشوا در برابر توده‌ها، یا اداهای عاشق در برابر دلبرش، جملگی خصوصیاتی مشخصاً مازوخیستی پیدا می‌کنند. نگرشی که بر همه‌کس تحمیل می‌شود تا مناسب‌بودنِ اخلاقیِ آنها برای این جامعه را مکرراً اثبات کند، آدمی را به یاد پسران جوانی می‌اندازد که طی آیین تشرّفِ به قبیله با لبخندی کلیشه‌ای بر لبْ گِردِ دایره‌ای می‌چرخند آن‌هم در حالی که کاهن آنها را شلاق می‌زند. زندگی در عصر سرمایه‌داریِ پسین نوعی آیین تشرفِ دائمی‌ست. هرکس باید ثابت کند که خود را با تمامِ وجود با قدرتی که بر وی شلاق می‌زند یکی می‌داند. این امر ذاتیِ اصل syncopation* در موسیقی جاز است، اصلی که سکندری‌خوردن را مسخره می‌کند و همزمان آن را به یک قاعده بدل می‌سازد. صدای خواجه‌وارِ گوینده‌ی ملیح رادیو، یا نامزد اتوکشیده‌ی دخترکِ صاحب ارث، که با کت و شلوارِ شب‌نشینی‌اش به درون استخر می‌افتد، الگوهایی‌اند برای همه‌ی کسانی که می‌خواهند خود را به همان چیزی بدل کنند که سیستم آنها را به‌زور در آن می‌گنجاند. هرکسی می‌تواند همانندِ این جامعه‌ی قَدَرقدرت باشد، هرکسی می‌تواند شاد و خوشبخت باشد، البته تنها به این شرط که سراپا تسلیمِ این جامعه شود و دعوی خود به خوشبختی را فدا کند. جامعه در ضعف و ناتوانیِ او قدرتِ خویش را بازمی‌شناسد، و بخشی از این قدرت را به او عطا می‌کند. عدم‌مقاومتِ افرادْ آنان را مشتریانی قابل‌اعتماد می‌سازد. و بدین‌سان تراژدی ملغا می‌شود. زمانی بود که تضاد میان فرد و جامعه مایه و جوهرِ جامعه بود. تراژدیْ «ظهورِ جسارت و آزادیِ احساس در برابر دشمنی

* نوعی تمهید موسیقایی به منظور انتقال تأکید از طریق تأکید نهادن و برجسته ساختن ضرب‌ها.

نیرومند، مصیبتی باشکوه، و معضلی خوفناک»[4] را تجلیل می‌کرد. امروزه تراژدی در خلاءِ یکسانیِ کاذبِ جامعه و فرد مستحیل شده است، که دهشت آن هنوز هم در نُمودِ بی‌مایه و تهی امر تراژیک به‌شیوه‌ای بس گریزپا نمایان می‌شود. اما معجزه‌ی ادغام [فرد در جامعه]، نزول دائمیِ خیرخواهیِ صاحبانِ قدرتی که سوژه‌ی تسیم‌شده را، در همان حال که عصیان خویش را فرو می‌خورد، به درون می‌پذیرند، جملگی مبین فاشیسم است. جرثومه‌ی فاشیسم را می‌توان همان‌قدر در دل انسانیتی یافت که دوبلین با استفاده از آن به قهرمان خویش، بی‌برکُف، مجال می‌دهد پناهگاهی بیابد، که در فیلم‌های سینماییِ واجدِ گرایشِ اجتماعی. توانایی سُرخوردن از میان موانع و زنده‌ماندن به‌رغم تباه‌شدن، که تراژدی را پشت‌سر نهاده است، در نسل جدید تعبیه شده است. اعضای این نسل قادر به انجامِ هر کاری‌اند، زیرا فرآیند کار به ایشان اجازه نمی‌دهد به هیچ کارِ خاصی دلبسته شوند. این امر آدمی را به یادِ بی‌اعتقادیِ غم‌انگیزِ آن سربازی می‌اندازد که بدون تأثیرگرفتن از جنگ به خانه باز می‌گردد، یا آن کارگرِ فصلی‌ای که سرانجامِ کارش پیوستن به گروه‌های زیرزمینی و سازمان‌های شبه‌نظامی است. اضمحلال تراژدی مؤید محو و نابودیِ فرد است.

در صنعت فرهنگ‌سازی، فرد نوعی توهم است، آن‌هم نه صرفاً به‌سبب یکدست و استانداردشدنِ شیوه‌ی تولید. وجودِ او فقط تا وقتی تحمل می‌شود که شکی در مورد یکسانیِ کامل‌اش با امر کلی وجود نداشته باشد. فردیت دروغین یا شبه‌فردیت بر همه‌جا حاکم است، از بدیهه‌نوازی استانداردشده در موسقی جاز گرفته تا آن ستاره‌ی استثنایی که گیسوان‌اش روی پیشانی‌اش فِر

4. Nietzsche, *Götzendammerung*, *Werke*, Vol. VIII, p.136.

خورده است تا اصالت و یکتاییِ او را اثبات کند. امر فردی چنان به تواناییِ امر کلی در شکل‌دهی تام به امر عَرَضی فروکاسته می‌شود که خودش را می‌توان به‌منزله‌ی امری عَرَضی و تصادفی بازشناخت. خودداری و سکوتِ لجوجانه یا گام‌زدنِ فاخر و آراسته‌ی فردی که ازقضا بر صحنه‌ی نمایش آمده است، به‌مانند قفل‌هایی که یگانه تفاوت‌شان فقط بر حسب کسری از میلیمتر قابل‌سنجش است، به‌صورت انبوه تولید می‌شود. خصوصیتِ ویژه‌ی نفس آدمیْ کالایی انحصاری است که از سوی جامعه تعیین می‌گردد و به‌نحوی کاذب به‌منزله‌ی امری طبیعی بازنمایی می‌شود. این خصوصیت به سبیل، لهجه‌ی فرانسوی، صدای بم زن روسپی (نظیر تکنیک خاص و ظریفِ لوبیچ در فیلم‌های‌اش) فروکاسته می‌شود ــ درست همچون آثارِ انگشت بر کارت‌های هویتی که از سایر لحاظ کاملاً یکسان اند و قدرتِ امر کلیْ زندگی و چهره‌ی تک‌تک افراد، از ستاره‌ی سینما گرفته تا زندانیِ محکوم، را با آنها قالب می‌زند. شبه‌فردیتْ پیش‌شرطِ فهم تراژدی و خارج‌ساختنِ زهر آن است: ادغامِ نرم و دوباره‌ی افراد به درون امر کلی فقط از آن رو ممکن است که آنان دیگر خودشان نیستند بلکه صرفاً مقطع مشترکِ گرایشی‌های امر کلی‌اند. بدین‌سان فرهنگِ توده‌ای خصلتی جعلی را که وجه مشخصه‌ی فرد در سراسر عصرِ بورژوایی است بر ملا می‌کند، و در همه‌ی موارد مُحق است مگر در مورد خودستایی و تفاخر به این هماهنگیِ تیره و گل‌آلود میان امر کلی و امر خاص. اصل فردیت از آغاز متناقض بود. تفرد هرگز به‌واقع حاصل نشده است. صیانت‌نفسِ مبتنی بر طبقه‌ی اجتماعی همه‌کس را در مرحله‌ی وجودِ نوعیِ (species being) صرف نگه داشت. هر ویژگی یا خصلت بورژوایی، به‌رغم انحراف از هنجار و درواقع به‌خاطر آن، حقیقتی واحد را بیان می‌کرد: سختی و دشواریِ زندگی در جامعه‌ی

رقابتی. فرد که پشتیبان جامعه بود، خود لکه‌ی ننگِ جامعه را بر چهره داشت؛ او که ظاهراً آزاد محسوب می‌شد، به‌واقع محصول دستگاه اقتصادی و اجتماعیِ جامعه بود. قدرت به‌هنگام طلبِ تأییدِ کسانی که تابعِ آن بودند، همواره خود را بر مناسبات موجودِ قدرت استوار ساخته است. پیشرفتِ جامعه‌ی بورژواییِ در عین حال رشد و تحولِ فرد را ترغیب کرده است. تکنولوژی، در تقابل با خواستِ رهبران‌اش، آدمیان را از کوکان به اشخاص بدل کرده است. لیکن هر نوع پیشرفتی در زمینه‌ی تفرد به قیمت همان فردیتی تحقق یافته است که این پیشرفت به نام‌اش رخ می‌داد، و هیچ چیزی [از فردیت] باقی نگذاشته مگر عزمِ فرد به دنبال‌کردنِ مقاصدِ خاصِ خویش. شهروندان که زندگی‌شان به دو بخشِ کسب‌وکار و زندگیِ خصوصی تقسیم می‌شود، و زندگیِ خصوصی‌شان به دو بخشِ حفظِ ظاهرِ اجتماعی و روابطِ گرم و صمیمی تقسیم می‌شود، و روابط گرم و صمیمی‌شان به دو بخشِ شراکتِ خصمانه در ازدواج و تسلایِ تلخِ کاملاً تنهابودن تقسیم می‌شود، شهروندانی ناسازگار و درگیر با خود و هرکس دیگر، همگی از قبل عملاً نازی‌هایی‌اند همزمان عربده‌جو و بی‌انگیزه، و یا شهرنشین‌هایی امروزی‌اند که دوستی برای‌شان فقط به‌منزله‌ی نوعی «تماس اجتماعی» میان کسانیْ فاقد هرگونه تماسِ درونی با یکدیگر، قابل‌تصور است. یگانه دلیلِ این‌که چرا صنعت فرهنگ‌سازی می‌تواند به صورتی چنین موفقیت‌آمیز فردیت را دستکاری کند آن است که فردیت همواره سرشتِ ترک‌خورده‌ی جامعه را در خود بازتولید کرده است. ظاهرسازی و جعل فردیت ـــ که اکنون هیچ‌کس بدان باور ندارد ـــ بر چهره‌های افراد حقیقی و قهرمانانِ فیلم‌ها، که براساس کلیشه‌های روی جلد مجلات سرهم‌بندی شده‌اند، رنگ می‌بازد؛ عشق به چنین الگوهای قهرمانیْ بعضاً از این رضایتِ پنهان تغذیه

می‌کند که تلاش برای دستیابی به فردیت سرانجام جای خود را به تلاش برای تقلید داده است، که بی‌شک تلاشی نفس‌گیرتر است. دل‌بستن به این امید که این شخصِ درحال فروپاشی و متناقض با خود برای نسل‌ها دوام نخواهد یافت، کار لغوی است، یعنی این امید که سیستم به‌سبب وجودِ این شکافِ روان‌شناختی حتماً فرو خواهد ریخت، یا این که تعویضِ فریبکارانه‌ی فردیت با کلیشهٔ برای آدمیان غیرقابل‌تحمل خواهد شد. از زمان نگارش *هملتِ* شکسپیر این نکته عیان بوده است که وحدت شخصیت امری موهوم است. چهره‌سازی‌ها و فیزیونومی‌هایی که امروزه به‌صورت مصنوعی و ترکیبی تولید می‌شوند نشان می‌دهند مردمان هم‌اینک از یاد برده‌اند که زمانی مفهومی مبیّنِ زندگیِ بشری نیز درکار بوده است. جامعه از قرن‌ها قبل دست‌اندرکارِ تدارکِ ظهورِ ویکتور ماچور و میکی‌رونی* بوده است. آنها می‌آیند تا همان فردیتی را تحقق بخشند که نابودش می‌کنند.

قهرمانی‌کردنِ امر متوسطْ بخشی از کیش ابتذال را تشکیل می‌دهد. ستاره‌هایی که بالاترین دستمزدها را می‌گیرند همانندِ تبلیغات برای اجناسِ درهم و بی‌نام‌اند. بی‌دلیل نیست که آنان غالباً از میان مشهورترین مدل‌های تبلیغاتِ تجاری انتخاب می‌شوند. ذوق مسلّطْ ایده‌آلِ خود را از قلمرو تبلیغات، یعنی از زیباییِ کالایی‌شده، اخذ می‌کند. بدین‌ترتیب این حُکمِ سقراطی که امر زیبا همان امر سودمند است، سرانجام به‌نحوی طنزآمیز تحقق یافته است. سینما برای کارتلِ فرهنگ [مصرفی] به‌منزله‌ی یک کلْ تبلیغ می‌کند؛ در حالی که رادیو اجناسی را به‌صورت منفرد تبلیغ می‌کند که وجود سیستمِ فرهنگی مدیونِ

---

* نام دو تن از ستارگان مشهور هالیوود که به ترتیب معرف قهرمان و ضد قهرمان‌اند.

آنهاست. آدمی می‌تواند با پرداخت چند سکه فیلمی را تماشا کند که میلیون‌ها دلار خرج برداشته است، و با پرداختِ قیمتی بازهم کمتر می‌تواند آدامسی را بخرد که در پس آن تمام ثروت‌های جهان نهفته است، ثروت‌هایی که به‌واسطه‌ی فروشِ این اجناس بازهم افزایش می‌یابد. بودجه‌های عظیمِ ارتش‌ها، به‌لطف حق رأیِ همگانیِ مردم، عموماً معلوم و مورد تأیید است، هر چند *به‌صورت غیابی*، ولی در همان حال فحشا در پشت خط جبهه مجاز شمرده نمی‌شود. بهترین ارکسترهای جهان، که به وضوح بهترین نیستند، بدون هیچ هزینه‌ای به درون اتاق‌نشیمن شما آورده می‌شوند. کل ماجرا تلقیِ مسخره‌ای از سرزمینِ شیر و عسل است، درست همانطور که اجتماع ملی تقلید مضحکی از اجتماع انسانی است. شما فقط لبْ تَر کنید، عرضه‌اش با ما. مردی که تازه از روستا آمده بود درباره‌ی تئاتر قدیمیِ برلین اظهار داشت: «عجیب است، اینها برای دریافت پول چه‌کارها که نمی‌کنند»؛ اکنون مدت‌هاست که صنعت فرهنگ‌سازی این نظر را سرلوحه‌ی کار خویش قرار داده و آن را به جوهر اصلیِ امر تولید بدل کرده است. هر تولیدی نه تنها همواره همراه با جشنِ پیروزیِ عملی‌شدنِ کار است بلکه تا حد زیادی خودْ همان پیروزی است. به‌نمایش‌گذاردنِ یک شو یعنی نشان‌دادنِ این نکته به همگان که من کیستم و چه کارهایی از عهده‌ام برمی‌آید. شو یا نمایش هنوز هم نوعی بازار مکاره است، اما بازاری که به‌طرزی درمان‌ناپذیرْ آلوده‌ی فرهنگ شده است. درست همانطور که افرادی که جذبِ بازار مکاره شده بودند به‌کمک لبخندی شجاعانه بر سرخوردگیِ خود از غرفه‌ها غلبه می‌کردند، زیرا به‌واقع از قبل انتظارش را داشتند، سینماروها نیز با تساهل و مدارا به نهاد سینما وفادار می‌مانند. اما به‌لطف ارزانیِ اجناسِ لوکسی که تولید انبوه شده‌اند و مکمل آن، یعنی

کالابرداریِ همگانی، خصلت کالاییِ خودِ هنر نیز در حال تغییر است. نکته‌ی جدید و نو ظهورْ کالابودنِ آن نیست، بلکه این واقعیت است که امروزه هنرْ کالابودنِ خود را با وظیفه‌شناسی مورد تأیید قرار می‌دهد، استقلال و خودآیینیِ خویش را نفی می‌کند، و با افتخارْ خود را در میان کالاهای مصرفی جای می‌دهد، این‌همه واجدِ جذابیتِ نوآوری است. وجود هنر درمقام حوزه‌ای مستقل و مجزا همواره فقط در شکل هنر بورژوایی ممکن بود. حتی درمقام نفیِ آن سودمندیِ اجتماعی که از طریق بازار استقرار می‌یابد، آزادیِ هنر اساساً در گروی اقتصاد کالایی است. آثار هنریِ ناب که فقط به‌واسطه‌ی تبعیت‌کردن از قوانین ذاتیِ خودْ خصلت کالاییِ جامعه را انکار می‌کنند، به‌رغم این‌همه، همواره درحکم کالای‌اند. تا زمانی که حمایتِ سفارش‌دهندگانْ هنرمند را از نفوذِ بازار مصون نگاه می‌داشت، یعنی تا قرن هجدهم، هنرمندان نیز در عوض به حامیان و اهدافِ آنها وابسته بودند. فقدان قصدیت در نمونه‌های بزرگ آثار هنریِ مدرن متکی بر بی‌نام‌ونشانیِ بازار است. مطالبات بازار از خلال چنان تعدادی از واسطه‌ها گذر می‌کند که هنرمند از تن‌سپردن به هر الزامِ خاص و معینی معاف می‌شود ــ البته به‌وضوح فقط تا حدی خاص، زیرا در سراسر تاریخِ بورژوایی، خودآیینیِ هنرمند صرفاً تحمل شده است، و در نتیجه حاوی عنصری از کذب بوده است که اینک در اضمحلال اجتماعیِ هنر به اوج رسیده است. بتهوون، در روزهای آخر بیماری‌اش، رمانی از سِر والتر اسکات را با این فریاد به‌دور افکند: «مردک برای پول می‌نویسد»، و با این حال به‌هنگام روشن‌ساختنِ تکلیف آخرین کوارتت‌ها ــ که مبین افراطی‌ترین شکل طرد و نفیِ بازار بودند ــ معلوم شد خودش تاجری به‌غایت مجرّب و سرسخت است. [از این رو می‌توان گفت] بتهوون باشکوه‌ترین نمونه‌ی وحدتِ دو قطبِ

مخالف، یعنی بازار و استقلال، در هنر بورژوایی است. هنرمندانی که تسلیمِ ایدئولوژی می‌شوند دقیقاً همان‌هایی‌اند که بر حضورِ این تناقض سرپوش می‌گذارند، به‌عوض آن‌که، همچون بتهوون، آن را به درون آگاهیِ محصولِ هنریِ خویش جذب کنند؛ بتهوونی که به گِردِ مضمونِ «خشم به‌خاطرِ ازدست‌دادنِ چند شاهی» بدیه‌سرایی کرد، و حُکمِ متافیزیکیِ Es Muss Sein[5] را ــ که می‌کوشد با به‌درون‌کشیدنِ فشارِ جهان بیرون، این فشار را به‌لحاظ زیباشناختی بَردارد ــ از تقاضای مستخدمه در مورد پرداخت حقوق ماهانه‌اش استنتاج کرد. اصل زیباشناسیِ ایدئالیستی، یعنی قصدیتِ بدون قصد، شاکله‌ای را که هنر بورژوایی به‌لحاظ اجتماعی از آن تبعیت می‌کند، معکوس می‌سازد: فقدان قصدیت در خدمتِ مقاصد دیکته‌شده از سوی بازار. قصدْ سرانجام در هیأت تقاضا برای سرگرمی و استراحت، قلمرو فقدانِ قصدیت را در خود جذب و ادغام کرده است. لیکن همراه با تام‌شدنِ تقاضا برای تجاری‌شدنِ هنر، نوعی جابه‌جایی در ترکیب اقتصادی و درونیِ کالاهای فرهنگی رفته‌رفته ظاهر می‌شود. فایده‌ای که آدمیان در این جامعه‌ی پُرستیز از اثر هنری طلب می‌کنند و کسب آن را به خویشتن نوید می‌دهند، خود عمدتاً عبارت است از تأییدِ نفسِ وجودِ امر بی‌فایده که به‌واسطه‌ی قرارگرفتنِ تام‌وتمامِ هنرْ ذیل مقوله‌ی فایده، لغو گشته است. اثر هنری، با جذب و ادغامِ کاملِ خود در مقوله‌ی نیاز، به‌نحوی فریبکارانه آدمیان را پیشاپیش از رهایی از اصلِ سودمندی محروم می‌کند، همان رهایی‌ای که اثر هنریْ خود باید موجد آن باشد. آن بخشی از دریافت کالاهای فرهنگی که می‌توان آن را ارزش مصرف نامید جای خود را به ارزش مبادله

---

۵. عبارتی آلمانی به معنای «چنین است».

می‌بخشد؛ سرزدن به گالری‌ها و سر‌ـ‌از‌ـ‌کارها‌ـ‌درآوردن٘ جایگزینِ لذت [زیباشناختی] می‌شود و خبره‌ی آثار هنری جای خود را به فردِ جویایِ پرستیژ می‌دهد. مصرف‌کننده به ایدئولوژیِ صنعت سرگرمی بدل می‌شود، که فرار از نهادهای آن برای وی ممکن نیست. آدمی به‌سادگی «باید» سریال *خانم مینیور* را دیده باشد، درست همانطور که «باید» مشترکِ مجلات «لایف» و «تایم» باشد. به همه‌چیز فقط از یک جنبه نگریسته می‌شود: این‌که هرچیز باید برای دستیابی به چیزی دیگر مورد استفاده قرار گیرد، حال هرقدر هم که آن چیزِ دیگر٘ گنگ و ناروشن باشد. هیچ شیء‌ای واجد ارزشی ذاتی نیست، بلکه فقط تا آن حد ارزشمند است که قابل‌مبادله باشد. برای مصرف‌کنندگان، ارزش مصرفِ هنر، یعنی وجود ذاتیِ آن، نوعی بت است؛ و این بت ــ یعنی مرتبه یا نمره‌ی اجتماعی اثر، که آنان به‌غلط آن را به‌مثابه منزلت هنریِ آن تعبیر می‌کنند ــ به تنها ارزش مصرفِ آن بدل می‌گردد، یگانه ویژگی یا خصلتی که مایه‌ی لذت آنهاست. بدین‌ترتیب خصلت کالایی هنر، درست در لحظه‌ی تحققِ کامل‌اش فرومی‌پاشد. هنر به یکی از گونه‌های کالا بدل می‌شود، پرداخت‌شده و تطبیق‌یافته با تولید صنعتی، قابل‌فروش و قابل‌مبادله؛ اما به محض آن که معامله از حالت قصد و نیتِ [تولید هنر] خارج گشته و به یگانه اصلِ حاکم بر هنر بدل می‌شود، اثر هنری درمقام گونه‌ای از کالا که برای فروش‌رفتن وجود دارد، ولی نه برای حراج همچون سایر کالاها، بدل به چیزی می‌شد که به‌طرزی ریاکارانه فروش‌ناپذیر است. اجرای اثری از توسکانینی در رادیو، به‌تعبیری، فروش‌ناپذیر است. موسیقیِ او مجانی شنیده می‌شود، و چنان است که گویی هر یک از نُت‌های سمفونی با این تبلیغِ والا همراهی می‌شود که هیچ نوع آگهی تجاری٘ پخشِ این سمفونی را قطع نمی‌کند ــ «این کنسرت در چارچوب

ارائه‌ی خدمات عمومی برای شما پخش می‌شود.» این فریب فقط به‌لطف سودهای کارتلِ تولیدکنندگانِ خودرو و صابون ممکن گشته است، که بقای ایستگاه‌های رادیویی در گرو کمک‌های مالیِ آنهاست ــ و البته به‌لطف افزایشِ فروش صنایع الکتریکی که تولیدکننده‌ی دستگاه‌های رادیواند. رادیو، این عضو مترقی و متأخرِ فرهنگ توده‌ای، از همه‌ی نتایج و پیامدهایی سود می‌جوید که سینما در حال حاضر به‌خاطر شبه‌بازارِ خود از آنها محروم است. ساختار تکنیکیِ نظامِ رادیوی تجاریْ آن را در قبال انحرافات لیبرالی مصون می‌کند، انحرافاتی از آن دست که صنعت سینما هنوز می‌تواند وقوعِ آنها را در حوزه‌ی کار خود جایز شمارد. فیلم کسب‌وکاری خصوصی است که نماینده و معرفِ کلیت حاکم است و از این رو پیشاپیش چند گام جلوتر از دیگر انحصارات است. چسترفیلد صرفاً سیگار ملت است، اما رادیو صدای ملت محسوب می‌شود. رادیو، با جذبِ تمام‌وکمالِ محصولات فرهنگی به حوزه‌ی کالاها، هیچ تلاشی نمی‌کند تا اجناس فرهنگیِ خود را مستقیماً به‌منزله‌ی کالا به خوردِ مصرف‌کننده دهد. در آمریکا رادیو هیچ‌گونه عوارض یا بهایی از عموم مردم دریافت نمی‌کند، و در نتیجه شکلِ فریب‌کارانه‌ی مرجعیْ بی‌غرض و مستقل را به‌خود گرفته است که به‌خوبی با فاشیسم جور درمی‌آید. در فاشیسم، رادیو به سخن‌گوی عام پیشوا بدل می‌شود؛ در بلندگوهای خیابانی، صدای او با زوزه‌ی آژیرها که دهشت را اعلام می‌کنند، درهم می‌آمیزد ــ آمیزه‌ای که در هر حال به‌سختی می‌توان تبلیغاتِ مدرن را از آن تمیز داد. ناسیونال سوسیالیست‌ها به‌خوبی می‌دانستند که امواجِ رادیویی مایه‌ی رشدِ آرمان آنان بوده است، درست همان شأنی که دستگاه چاپ برای جنبش اصلاح‌دینی داشت. سرانجام معلوم شد که کاریزمای متافیزیکیِ پیشوا، که اختراع جامعه‌شناسی دین بود، چیزی

نیست جز حضورِ فراگیرِ نطق‌های رادیوییِ او، نطق‌هایی که درحکم تقلیدی مسخره و اهریمنی از روح‌الاهی بود. واقعیت غول‌آسایِ نفوذ سخنِ بشری در همه‌جا جایگزینِ محتوای این سخن می‌شود، درست همانطور که برکات مجانی و همگانیِ کنسرت رادیوییِ توسکانینی جای محتوای آن، یعنی سمفونی، را اِشغال می‌کند. هیچ شنونده‌ای نمی‌تواند انسجام حقیقیِ سمفونی را درک کند و البته نطق رادیوییِ پیشوا نیز در هر حال دروغی بیش نیست. برنهادنِ کلام بشری به‌منزله‌ی امری مطلق، یعنی همان فرمان کاذب، گرایش ذاتیِ رادیو است. توصیهْ به دستور بدل می‌شود. ترویجِ کالاهایی واحدْ تحت نام‌های تجاری و صنعتیِ متفاوت، ستایشِ کاملاً علمی از فلان مُسهل با صدای نرم گوینده در فاصله‌ی میان پخش پیش‌درآمدِ *اُپرای لاتراویاتا* و پیش‌درآمدِ *رانیزی* چیزی است که به‌خاطر حماقت‌اش هم که شده، توجیه خود را از دست داده است. روزی سرانجام *فرمان* تولید، یعنی همان ماهیت واقعیِ آگهی، که در حال حاضر به‌واسطه‌ی ظاهرِ جعلیِ حقِ انتخابْ مخفی است، می‌تواند به فرمان صریح شخص پیشوا بدل شود. در جامعه‌ای متشکل از باندهای غول‌آسای فاشیست که در جمعِ خود تصمیم می‌گیرند چه بخشی از تولیدِ اجتماعی باید به رفع نیازهای ملت اختصاص داده شود، توصیه به مصرفِ نوعِ خاصی از صابون نهایتاً کاری ناخوانا با زمانه به‌نظر می‌رسد. پیشوا به‌شیوه‌ای مدرن‌تر و بدونِ دَنگ‌وفَنگ، مستقیماً فرمان کشتارِ همگانی و عرضه‌ی آشغال، هر دو، را صادر می‌کند.

امروزه نیز صنعت فرهنگ‌سازیْ آثار هنری را همچون شعارهای سیاسی بسته‌بندی می‌کند و آنها را بـا تخفیف بـه خوردِ مردمی بی‌رغبت می‌دهد؛ آثار هنری همچون پارک‌ها به‌روی لذت و تفریح همگانی گشوده‌اند. لیکن

تحلیل‌رفتنِ خصلت کالاییِ راستین آنها بدین‌معنا نیست که این آثار در متن زندگیِ جامعه‌ای آزاد ملغی می‌شوند، بلکه گویای سقوطِ آخرین دژ دفاعی در برابر تنزل‌یافتن آنها به‌مرتبه‌ی سرمایه‌های فرهنگی است. لغو امتیازات آموزشی به‌یاری حراجِ فرهنگ به قیمت خوب، دروازه‌ی حوزه‌هایی را به روی توده‌ها نمی‌گشاید که پیشتر از ورود به آنها محروم شده بودند، بلکه، با توجه به شرایط اجتماعیِ موجود، مستقیماً موجب افزایشِ انحطاط آموزش و پیشرفتِ گسیختگیِ توحش‌آمیز می‌شود. آنانی که در قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم پول خود را صَرفِ تماشای یک نمایش یا رفتن به کنسرت می‌کردند، دست‌کم به‌اندازه‌ی پولی که خرج کرده بودند برای نمایش یا کنسرت احترام قائل می‌شدند. شهروندی که می‌خواست در مقابل آنچه داده چیزی به‌دست آورد، ممکن بود گه‌گاه بکوشد تا با خودِ اثر ارتباطی برقرار کند. گواهِ این امر را می‌توان در راهنماهایِ مربوط به اُپراهای واگنر و شروحِ نوشته‌شده در باب *فاوست* یافت. اینها درحکم نخستین گام‌ها به سوی جلادادنِ آثار با لایه‌ای از زندگینامه‌ی آفریننده و دیگر اَعمالی بودند که امروزه بر آثار هنری تحمیل می‌شود. حتی در همان عهدِ شبابِ کسب‌وکار هنر، ارزش مبادلهٔ ارزش مصرف را به‌منزله‌ی زائده‌ای صِرف با خود حمل نمی‌کرد بلکه ارزش مصرف درمقام پیش‌شرطِ وجود ارزش مبادله بسط می‌یافت. این امر به‌لحاظ اجتماعی به نفعِ آثار هنری بود. هنر تا زمانی که گران بود تاحدی مهارِ شهروند بورژوا را در دست داشت. اکنون این امر فقط به گذشته تعلق دارد. قرابت نامحدودِ هنر به کسانی که در معرض‌اش هستند، فارغ از میانجی‌گریِ پول، بیگانگیِ میان اثر و مصرف‌کننده را کامل می‌کند، که هر دو در شیءوارگیِ پیروزمندشان همانند‌اند. در متن صنعت فرهنگ‌سازی، احترام به اثر و به‌همراه‌اش نقد آن ناپدید می‌شود:

دومی به تخصصی مکانیکی بدل می‌گردد و اولی جای خود را به کیشِ یک‌روزه‌ی چهره‌های مشهور می‌بخشد. اکنون هیچ‌چیز برای مصرف‌کنندگانِ گران نیست. با این حال، آنان به‌طرزی گنگ از این نکته باخبراند که هرچه هزینه یا خرجِ کارْ کمتر باشد، هدیه‌ی ناچیزتری گیرِ آنان می‌آید. سوءظنِ مضاعف نسبت به فرهنگ سنتی به‌مثابه ایدئولوژی و نسبت به فرهنگ صنعتی درمقام دوزوِکلک، با هم ترکیب می‌شوند. آثار هنری که پَست و منحط شده‌اند و به آرایه‌های صرف تقلیل یافته‌اند، مخفیانه از سوی دریافت‌کنندگانِ شادشان، همراه با آشغال‌هایی که رسانهٔ آثار را شبیه آنها ساخته است، طرد می‌شوند. مخاطبان باید خوشحال باشند که این‌همه‌چیز برای دیدن و شنیدن وجود دارد، و درواقع همه‌چیز را باید تجربه کرد. واریته‌ها و شوهای کوتاه سینمایی، مسابقه‌های فرهنگی درمورد حدس‌زدنِ نام قطعات مسیقی، بروشورهای مجانی، هدایا و پاداش‌های عرضه‌شده به شنوندگانِ برخی برنامه‌های رادیویی، هیچ‌کدام اموری صرفاً تصادفی نیستند بلکه گویای تداومِ آن چیزی‌اند که بر خود محصولات فرهنگی رخ می‌دهد. سمفونی به پاداشی برای گوش‌دادن به رادیو بدل می‌شود و، اگر تکنولوژی توان‌اش را می‌داشت، فیلم‌ها نیز براساس الگوی رادیو در خانه‌های مردم به آنان تحویل داده می‌شدند. امّا فیلم درحال حرکت به سوی یک «نظام تجاری» است. تلویزیون به تحولی اشاره می‌کند که به‌راحتی می‌تواند کمپانیِ برادران وارنر را به سوی جایگاهِ یقیناً ناخوشایندِ مجریان خرده‌پای تئاتر و محافظه‌کارانِ فرهنگیِ براند. اما جستجوی جوایز از هم‌اینک مُهرِ خود را بر رفتارِ مصرف‌کنندگان زده است. از آنجا که فرهنگ به‌مثابه جایزه‌ای (bonus) معرفی می‌شود که در مزایای خصوصی و اجتماعیِ آن شکی نیست، مصرف‌کنندگان نیز چاره‌ای جز غنیمت‌شمردنِ این بخت ندارند. آنان

جملگی هجوم می‌آورند، مبادا بختِ دستیابی به چیزی را از دست بدهند. اینکه این چیز دقیقاً چیست برای هیچ‌کس روشن نیست، ولی در هر حال فقط آنانی که در بازی مشارکت می‌کنند اصولاً بختی دارند. مع‌هذا فاشیسم امیدوار است تا جایزه‌بگیرانِ تعلیم‌یافته توسط صنعت فرهنگ‌سازی را در قالب پیروانِ اجباری خود، از نو سازمان دهد.

فرهنگْ کالایی معماگونه است. فرهنگ چنان کامل تابعِ قانون مبادله است که دیگر مبادله نمی‌شود؛ و چنان کورکورانه در مصرف حل شده است که دیگر نمی‌تواند مصرف شود. از این رو فرهنگ با تبلیغات تجاری درهم می‌آمیزد. هرچه این تبلیغاتْ تحت یک نظامِ انحصاریْ بی‌معناتر به‌نظر رسد، فرهنگْ قَدَرقدرت‌تر می‌شود. انگیزه‌های فرهنگ به‌قدر کافی اقتصادی‌اند. در اینکه آدمی می‌تواند بدون صنعت فرهنگ‌سازی زندگی کند، هیچ شکی است، و سیردلی و دلمردگی‌ای که این صنعت در میان مصرف‌کنندگان ایجاد می‌کند، بیش از اندازه است. این صنعتْ خود منابعِ معدودی برای مبارزه با این امر در اختیار دارد. تبلیغاتْ اکسیرِ حیات آن است. ولی از آنجا که محصولات آن همواره لذتی را که به‌منزله‌ی کالا وعده می‌دهد تا حد یک وعده‌ی صِرف تنزل می‌بخشند، پس صنعت فرهنگ‌سازی نهایتاً معادلِ تبلیغاتی می‌شود که بدان نیاز دارد، زیرا خود عاجز از ایجادِ خوشی و لذت است. در جامعه‌ی رقابتی، تبلیغات با هدایتِ خریدار در بازار به‌واقع خدمتی اجتماعی ارائه می‌داد؛ تبلیغاتْ کارِ انتخابِ کالا را آسان‌تر می‌کرد و به عرضه‌کننده‌ی ناشناخته ولی کارآمدتر کمک می‌کرد تا مشتریِ خود را بیابد. تبلیغات به‌لحاظ زمانِ کار فقط هزینه نداشت بلکه موجبِ صرفه‌جویی هم می‌شد. امروزه، یعنی زمانی که بازار آزاد به پایان خط رسیده

است، آن کسانی که کنترلِ نظام را در دست دارند در سنگرِ تبلیغات موضع گرفته‌اند. تبلیغات و آگهی‌های تجاری زنجیرهای مصرف‌کننده و انقیاد او به شرکت‌های بزرگ را تقویت می‌کند. فقط آن‌کسانی که قادر به پرداخت نرخ‌های سرسام‌آورِ آژانس‌های تبلیغاتی، ازجمله بزرگترین آنها یعنی شبکه‌های رادیویی هستند، یعنی فقط آنانی که هم اینک بخشی از نظام‌اند، یا به‌واسطه‌ی تصمیماتِ بانک‌ها و سرمایه‌ی صنعتی جزیی از آن شده‌اند، می‌توانند به‌عنوان فروشنده داخلِ این شبه‌بازار شوند. هزینه‌ی تبلیغات، که نهایتاً به جیبِ تراست‌ها باز می‌گردد، آنها را از کارِ پُرزحمتِ خُردکردنِ تازه‌واردانِ ناخوانده معاف می‌کند. بدین‌ترتیب تضمین می‌شود که قدرت و نفوذ در دست هم‌پایگانِ آنان باقی بماند امری کمابیش شبیه مصوباتِ شوراهای اقتصادی که از طریق آنها راه‌اندازی و اداره‌ی بنگاه‌های اقتصادی توسط دولت توتالیتر کنترل می‌شود. امروزه تبلیغاتْ اصلی منفی است، نوعی تمهید برای سدکردن: هر آن‌چیزی که مُهرِ آن را بر خود ندارد به‌لحاظ اقتصادی مشکوک تلقی می‌شود. تبلیغاتِ سراسری و همگانی به‌هیچ‌وجه برای آشنایی و باخبرشدنِ مردم از انواع اجناس موجودْ ضروری نیست ـ اجناسی که عرضه‌ی آنها در هر حال دارای محدودیت است. تبلیغات فقط به‌طور غیرمستقیم به فروش محصولات یاری می‌رسانند. برای هر شرکت خاص، خاتمه‌یافتنِ یک شیوه‌ی آشنای تبلیغاتْ درحکم ازدست‌دادنِ پرستیژ و فی‌الواقع نوعی تخطّی از انضباطی است که از سوی باندِ حاکم بر اعضای این باند تحمیل می‌شود. در زمان جنگ، اجناسی که دیگر عرضه نمی‌شوند بازهم تبلیغ می‌شوند، صرفاً به جهت نمایشی از تداوم قدرت صنعتی در چنین ادواری. اعطای یارانه به رسانه‌های ایدئولوژیک مهم‌تر از تکرار نام [کالاها یا شرکت‌ها] است. از آنجا که نظامْ هر محصولی را وادار به استفاده

از تبلیغات می‌کند، این تکنیک‌ها به کُنه زبان و «سبک» صنعت فرهنگ‌سازی نفوذ کرده‌اند. پیروزیِ این تکنیک‌ها در جایگاه‌های کلیدی چنان کامل است که دیگر حتی آشکار و صریح نیست: بناهای یادبودِ شرکت‌های بزرگ، این آگهی‌های سنگیِ غرقه در سیلاب نور، بی‌نیاز از هرگونه آگهی‌اند و صرفاً بر بام‌های خویش حروف اختصاری و تابناکِ نام شرکت را بدون هیچ نوع تجلیل از خود، به‌نمایش می‌گذارند. اما بنگاه‌های تجاریِ قرن نوزدهم که معماریِ آنها هنوز شرمگینانه گویای آن است که از آنها می‌توان به‌منزله‌ی کالای مصرفی سود جست و زیستن در آنها از جمله کاربردهای‌شان است، درست برعکس، از کف تا حتی بالاتر از سقف پوشیده از پوسترها و علائم و آگهی‌های تجاری‌اند: از چشم‌انداز چیزی جز پس‌زمینه‌ای صرف برای تابلوهای اعلانات و علائم باقی نمی‌ماند. تبلیغات به‌سادگی به همان هنری بدل می‌شود که گوبلز، دوراندیشانه، تبلیغات را با آن یکی کرده بود، هنر *برای* هنر، تبلیغات برای نفسِ تبلیغات، بازنماییِ نابِ قدرت اجتماعی. اکنون در بانفوذترین مجلات آمریکایی، «لایف» و «فورچون»، یک نگاه سریع به‌سختی می‌تواند متون و تصاویر تبلیغاتی را از متون و تصاویرِ بخشِ مربوط به هیأت تحریریه تمیز دهد. مطالبِ مربوطه به تحریریه حاویِ گزارش‌های تصویریِ پُرشور و مجانی درباب عادات و سَرووضعِ چهره‌های مشهور است، که هوادارانِ جدیدی برای آنان به ارمغان می‌آورد، در حالی که صفحات مربوط به آگهی‌های تبلیغاتی بر عکس‌ها و داده‌هایی چنان مستند و زنده‌نما متکی است که عملاً به نُمودِ آرمان اطلاع‌رسانی بدل می‌شوند، آرمانی که بخشِ مربوط به تحریریه هنوز فقط مشتاقِ آن است. هر فیلمی مروری است بر فیلم بعدی، که بار دیگر وعده‌ی به‌هم‌رساندنِ همان زوج قهرمان را زیر همان آفتاب داغ تکرار می‌کند: هر تماشاگری که دیر برسد نمی‌تواند بگوید

دارد فیلم اصلی را تماشا می‌کند یا تبلیغِ فیلم بعدی را. خصلت مونتاژیِ صنعت فرهنگ‌سازی، یعنی روش ترکیبی (synthetic) و برنامه‌ریزی‌شده‌ی سرهم‌کردنِ محصولاتِ آن ــ که نه فقط در برنامه‌های استودیویی بلکه همچنین عملاً در نگارش و سرهم‌بندی‌کردنِ زندگینامه‌های مبتذل، رمان‌های شبه‌مستند و ترانه‌های محبوب نیز حالتی کارخانه‌ای دارد ــ این صنعت را ازقبل به سوی تبلیغات سوق می‌دهد. یکایکِ سویه‌های فردی، به‌واسطه‌ی تفکیک‌پذیرشدن، تعویض‌پذیرشدن، و حتی به‌لحاظ تکنیکیْ بیگانه‌شدن از هرگونه انسجام معنا، تن به اهدافی می‌سپارند که نسبت به اثر بیرونی‌اند. جلوه‌ها، حقه‌ها، و اجراهای مجزا و تکرارپذیر همواره دست‌دردستِ به‌نمایش‌گذاشتنِ اجناسْ در جهت مقاصدِ تبلیغاتی عمل کرده‌اند، و امروزه هر کلوزآپِ فلان ستاره‌ی سینما درحکم نوعی آگهی تبلیغاتی برای نام اوست و هر ترانه‌ی محبوب و عامیانه‌ای درحکم تبلیغی برای ملودیِ خودش. تبلیغات و صنعت فرهنگ‌سازی به‌لحاظ تکنیکی و همچنین به‌لحاظ اقتصادی درهم می‌آمیزند. در هر دو مورد، تجلیِ امری واحد را می‌توان در مکان‌هایی بی‌شمار مشاهده کرد، و تکرارِ مکانیکیِ یک محصول فرهنگیِ واحد عملاً با تکرار یک شعار تبلیغاتیِ واحدْ یکی شده است. در هر دو مورد، از پیِ فرمانِ مؤثربودنِ محصول، تکنولوژی به تکنیک روانی (Psychotechniquc)، یعنی به روشی برای دستکاری و کنترلِ آدمیان، بدل می‌شود. در هر دو مورد، معیارهای به‌کاررفتهْ چشمگیر اما آشنا، آسان اما گیرا، هفت‌خط اما صاف و صریح‌اند؛ هدف اصلیْ مستولی‌شدن بر مصرف‌کننده است که همواره حواس‌پرت یا مقاوم محسوب می‌شود.

مصرف‌کنندگان از طریق زبانی که با آن سخن می‌گویند سهم خود را در تحقق سرشت تبلیغاتیِ فرهنگ ادا می‌کنند. زیرا هرچه زبان به‌شکلی کامل‌تر با

ارتباط یا انتقالِ اطلاعاتْ یکی شود، کلمات نیز هرچه بیشتر از حاملانِ جوهریِ معنا به نشانه‌هایی بَری از هرگونه کیفیت بدل می‌شوند؛ هرچه کلماتْ مدلول و منظور خود را به‌صورتی ناب‌تر و شفاف‌تر منتقل کنند، نفوذناپذیرتر می‌شوند. اسطوره‌زدایی از زبان، به‌مثابه عنصری از کل فرآیندِ روشنگری، درحکم پس‌افتادن به عرصه‌ی جادوست. در جادو کلمه و محتوا در آنِ واحد متفاوت و کاملاً جدایی‌ناپذیر از یکدیگر بودند. مفاهیمی چون ماخولیا و تاریخ، یا حتی زندگی، در قالب کلمه‌ای درک می‌شدند که آنها را هم متمایز و هم حفظ می‌کرد. شکل کلمه به‌طور همزمان این مفاهیم را برمی‌ساخت و آنها را منعکس می‌کرد. جداییِ قطعی، که ظهورِ خودِ کلمه را امری تصادفی و رابطه‌ی آن با موضوع را مصنوعی و دلبخواهی اعلام می‌کند، نقطه‌ی پایانی بر امتزاجِ خُرافیِ کلمه و شئ می‌نهد. هر عنصری در یک دنباله‌ی داده‌شده از حروف که از حد همبستگی و ربط با رخدادِ توصیف‌شده فراتر رود، به‌منزله‌ی امری ناروشن یا متافیزیکِ لفظی طرد می‌شود. درنتیجه، کلمه، که اینک فقط می‌تواند چیزی را توصیف کند بی‌آنکه بر آن دلالت کند، چنان بر شئ تثبیت (fixated) می‌شود که دیگر چیزی جز فرمولی منجمد از آن باقی نمی‌ماند. این امر بر زبان و موضوع به‌یکسان تأثیر می‌گذارد. کلمه‌ی پالایش‌یافته به‌عوض آنکه موضوع را به تراز تجربه برکشد، آن را به‌منزله‌ی موردی از یک سویه‌ی انتزاعی به نمایش می‌گذارد. و هر چیز دیگری نیز ــ که اکنون به‌سبب خواستِ دستیابی به روشنیِ بی‌رحمانه از حوزه‌ی اینکْ منقرض‌شده‌ی بیان بریده شده است ــ از این رو در عرصه‌ی واقعیت می‌پوسد. هافبک چپ در بازی فوتبال، پیراهنْ‌سیاه [فاشیست]، عضو جوانان هیتلری، و دیگرانی از این قبیل، جملگی چیزی بیش از آنچه نامیده می‌شوند نیستند. اگر کلمه پیش از عقلانی‌شدن‌اش نه فقط تمنا

بلکه دروغ‌ها را آزاد کرده بود، اکنون، در شکل عقلانی‌شده‌اش برای تمنا، حتی بیش از برای دروغ‌ها، درحکم نوعی قفس است. کوری و کریِ داده‌ها که پوزیتیویسمْ جهان را بدان‌ها فرو می‌کاهد، به درون خودِ زبان سرازیر می‌شود، زبانی که خود را به وظیفه‌ی ثبتِ آن داده‌ها محدود می‌سازد. توصیف‌ها بدین‌سان خود نفوذناپذیر می‌شوند، آنها به تأثیری بارز، به قدرتی برای چسبانیدن و دفع‌کردن دست می‌یابند که آنها را به قطب مخالف خود، یعنی اورادِ جادویی، شبیه می‌سازد. توصیف‌ها بار دیگر همچون اَعمال جادوگرانه عمل می‌کنند، حال چه نام یک خواننده مشهورِ اپرا در استودیو رادیو برمبنای آمار [از سوی شرکت‌کنندگان در مسابقه] سرهم شود، چه دولت رفاه عامه به‌لطف استفاده از اصطلاحاتِ تحریم‌کننده‌ای چون «بوروکراسی» و «روشنفکران» منفی جلوه داده شود و چه دنائتْ با برزبان‌راندنِ نام سرزمینِ پدریْ خود را تطهیر کند. امروزه، نام، که جادو در نهایتِ راحتی بدان می‌چسبد، تغییری شیمیایی را تجربه می‌کند. نام درحالِ استحاله به توصیفاتِ دلبخواهی و قابل‌دستکاری‌ای است که اینک قدرتِ تأثیر آنها هرچند قابل محاسبه است، دقیقاً به‌همین‌دلیل همانقدر خیره‌سرانه است که قدرت نام‌های باستانی. نام‌های نخست، این پس‌مانده‌های باستانی، یا به‌لطف قاعده‌مندشدن در قالب علائم تبلیغاتی ــ نام‌های خانوادگیِ ستاره‌های سینما به نام‌های نخست بدل شده است ــ یا از طریق استانداردشدنِ جمعی، روزآمد شده‌اند. درعوض، نام خانوادگی و بورژوایی که، به‌عوض علامتِ‌تجاری‌ْبودن، زمانی حاملِ خود را با مرتبط‌ساختنِ او به پیش‌تاریخ خویش فردیت می‌بخشید، کهنه و عتیقه به‌نظر می‌رسد. این نام خانوادگی در میان آمریکایی‌ها به نوعی شرمساریِ عجیب دامن می‌زند، آنان به قصد پنهان‌ساختنِ فاصله‌ی ناجور و نامناسب میان اشخاص،

یکدیگر را «باب» و «هَری» صدا می‌زنند، یعنی همچون اعضای تعویض‌پذیرِ یک تیم. این چنین صُوری از تعاملْ روابط آدمیان را تاحد برادریِ میان ورزش‌دوستان تنزل می‌دهد، که خودْ از آنان در برابر برادری حقیقی محافظت می‌کند. دلالت، که یگانه کارکردِ پذیرفته‌شده‌ی کلمات در حیطه‌ی معناشناسی است، در قالب نشانه به کمال می‌رسد. خصلتِ آن درمقام نشانه توسط سرعتی تقویت می‌شود که با آن، الگوهای زبانشناختی از بالا وارد حلقه‌ی گردش می‌شوند. صرف‌نظر از درستی یا نادرستیِ این نکته که ترانه‌های مردمی از فرهنگِ طبقات بالا نازل شده‌اند، دست‌کم باید پذیرفت که عناصرِ این ترانه‌ها فقط از طریق فرآیندِ طولانیِ به‌غایت وساطت‌یافته‌ی تجربه، شکل مردمیِ خویش را کسب کرده‌اند. امّا برعکس، گسترش و رواج ترانه‌های عامیانه عملاً آنی است. اصطلاح آمریکایی «Fad»، که برای نامیدنِ مُدهایی به‌کار می‌رود که همچون اپیدمی ظاهر می‌شوند ـــ مُدهایی که توسط نیروهای اقتصادیِ شدیداً متمرکز گُر می‌گیرند ـــ مدت‌ها پیش از آنکه رؤسای توتالیتر تبلیغات‌چی خطوط کلیِ فرهنگ را در کشورهای خویش تحمیل کنند، مبینِ همین پدیده بود. هنگامی که فاشیست‌های آلمانی ناگهان روزی تصمیم می‌گیرند واژه‌ای خاص، مثلاً «تحمل‌ناپذیر» (untragbar)، را از درون بلندگوها راه‌اندازی کنند، روز بعد «تحمل‌ناپذیر» وِردِ زبان همه‌ی ملت می‌شود. به پیروی از همین الگو، ملت‌هایی که هدفِ حمله‌ی واژه‌ی آلمانیِ blitzkrieg [«نبرد یا حمله‌ی صاعقه‌وار»] بودند این واژه را جذبِ زبانِ زرگریِ خویش کردند. تکرارِ همگانیِ اصطلاحی که بیانگرِ چنین اقداماتی است خودِ این اقدامات را نیز به پدیده‌ای آشنا بدل می‌سازد، درست همانطور که وِردِزبان‌شدنِ فلان نام تجاری موجبِ افزایش فروش در عصرِ بازار آزاد می‌شد. تکرارِ کورکورانه و سریعاً

رویه‌گسترشِ کلماتِ مشخص‌شده‌ٔ امر تبلیغات را با شعارهای توتالیتر پیوند می‌زند. آن لایه‌ای از تجربه که کلمات را انسانی کرد، همچون گویندگان‌شان، زدوده شده است؛ زبان در فرآیند جذب و ادغام سریع‌اش، واجد خشکی و سردی‌ای می‌شود که تا به حال فقط مختصِ زبانِ تابلوهای اعلانات و ستون‌های آگهی‌های روزنامه‌ها بود. مردمانِ بی‌شماری کلمات و عباراتی را به‌کار می‌برند که یا قدرت فهم‌شان را در کل از دست داده‌اند یا آنها را فقط براساس کارکردهای رفتاریِ خویش استعمال می‌کنند، درست همانطور که به‌واقع علائم تجاری، هرچه معنای زبانشناختی‌شان کمتر درک شود، با اجبار بیشتری به ابژه‌های خویش می‌چسبند. وزیر آموزشِ توده‌ای در نهایتِ جهلْ از «نیروهای پویا» سخن می‌راند، و ترانه‌های محبوبْ بی‌وقفه از «خیال‌پردازی» و «راپسودی» ستایش می‌کنند، و محبوبیت همگانیِ خود را دقیقاً بر پایه‌ی جادویِ امر فهم‌ناپذیری مستقر می‌سازند که گویی مبیّن شهودی عمیق از حیاتی والاتر است. مفاهیم کلیشه‌ایِ دیگر، نظیر خاطره، هنوز بعضاً فهم و درک می‌شوند، لیکن از قلمرو تجربه، که ممکن است به آنها محتوایی عطا کند، گریزان‌اند. این مفاهیم و کلمات چونان صخره‌ها و حیطه‌هایی به درون زبانِ ملفوظ هجوم می‌برند. در رادیوی آلمانیِ تحت کنترلِ فلش (Flesch) و هیتلر، این کلمات را می‌توان از نحوه‌ی تلفظ آمیخته به تظاهرِ گوینده بازشناخت، به‌ویژه زمانی که او عباراتی نظیر «عزیزان، شبِ همگی بخیر!» یا «این صدای جوانانِ هیتلری است»، و حتی واژه‌ی «پیشوا» را با لحنی ادا می‌کند که بعداً به دورن زبان مادریِ میلیون‌ها تن نفوذ می‌کند. در متن چنین عباراتی است که آخرین پیوند میان زبان و رسوبِ تجربهٔ گسسته می‌شود، پیوندی که در قرن نوزدهم در متن گویش هنوز واجد تأثیری آشتی‌دهنده بود. درعوض، کلمات آلمانی در دستانِ

سردبیری که به‌لطف نگرش تطابق‌پذیرِ خود به مقام «سرپرست نثر*» آلمانی دست یافت، جامد و بیگانه می‌شوند. هرکلمه‌ای نشان می‌دهد که تا چه حد به‌واسطه‌ی اجتماع فاشیستِ «خلقی» بی‌ریخت شده است. البته این نوع زبان هم‌اینک سراسری، همگانی، و تام‌گرا شده است. خشونتی که بر کلمات روا می‌شود دیگر در آنها شنیدنی نیست. گوینده‌ی رادیو نیازی ندارد تا به‌نحوی مصنوعی سخن بگوید؛ درواقع اگر نحوه‌ی بیانِ او با بیانِ مخاطبان خاصِ خودش تفاوت می‌داشت، وجودِ او ناممکن می‌بود. لیکن این بدان معنی است که زبان و ژست‌های شنوندگان و تماشاگران حتی شدیدتر از گذشته رنگ‌وبوی شاکله‌های صنعت فرهنگ‌سازی را به‌خود می‌گیرد، آن‌هم در قالب ظرایف و سایه‌روشن‌هایی که هنوز به‌دور از روش‌های تجربی‌اند. امروزه صنعت فرهنگ‌سازی میراث تمدن‌سازِ دمکراسیِ جهادگر و کارفرمایی را از آنِ خود کرده است ــ دمکراسی‌ای که حسِ تمیزش نسبت به انحرافاتِ فکری هیچ‌گاه خیلی پیشرفته نبود. امروزه همگان آزادند تا برقصند و کیف کنند، درست همانطور که، از زمان خنثی‌شدنِ تاریخیِ دین، آزاد بوده‌اند تا به هر یک از کیش‌ها و فرقه‌های بی‌شمارِ موجود بپیوندند. اما آزادیِ انتخابِ یک ایدئولوژی، که همواره بازتابِ جبر و زورِ اقتصادی است، در همه‌جا چیزی از آب درنمی‌آید جز آزادیِ انتخابِ آنچه همواره یکسان است. نحوه‌ی پذیرش و پایبندیِ فلان دختر به امر واجبِ قرارگذاشتن با دوست‌پسرش، لحن صدا در گفتگوی تلفنی یا در صمیمی‌ترین و خصوصی‌ترین موقعیت‌ها، انتخابِ کلمات

* schriftleiter : این اصطلاح به معنای تحت‌اللفظی «سرپرست نوشتن»، از طرف ناسیونال سوسیالیست‌ها به کلمه‌ی خارجی Redakteur ترجیح داده می‌شد.

در صحبت‌کردن، درواقع کلِ آن حیاتِ درونیِ طبقه‌بندی‌شده براساس مقولاتِ به ابتذال کشیده‌شده‌ی روانشناسیِ اعماق، جملگی گواهِ تلاش آدمی است تا خود را به دستگاهی واجد لوازمِ موفقیت بدل کند، دستگاهی که، حتی در تکانه‌های ناخودآگاه‌اش، مطابقِ الگوهایی است که از سوی صنعت فرهنگ‌سازی عرضه می‌شود. صمیمی‌ترین واکنش‌های آدمیان چنان به‌تمامی شیء‌واره شده‌اند، حتی برای خودشان، که امروزه ایده‌ی هر چیزیِ مخصوصِ آنان فقط درمقام مقوله‌ای سراپا تجریدی برجای مانده: شخصیتْ دیگر عملاً دال بر چیزی نیست جز داشتنِ دندان‌های سفیدِ براق و رهایی یا منزه‌بودن از بوی بدن و احساسات. این است پیروزیِ تبلیغات در چارچوب صنعت فرهنگ‌سازی: تقلیدِ اجباریِ مصرف‌کنندگان از کالاهای فرهنگی‌ای که ، در عین حال، به کذب‌شان واقف‌اند.

عناصر یهودستیزی

مرزهای روشنگری

I

امروزه یهودستیزی نزد برخی مسأله‌ای است مربوط به سرنوشتِ بشر و نزد دیگران چیزی نیست مگر بهانه‌ای صرف. نزد فاشیست‌ها، یهودیان نه یک اقلیت بلکه نا ـ نژاد (anti-race) یا به‌طور کلی همان اصلِ منفی اند؛ شادمانی و نیک‌بختیِ جهان مبتنی بر قلع‌وقمعِ آنهاست. در نقطه‌ی مقابلِ این نگرش این تز قرار دارد که یهودیان، فارغ از ویژگی‌های ملّی و نژادی، گروهی را تشکیل می‌دهند که مبتنی بر چیزِ دیگری نیست مگر اعتقادات و سننِ دینی. خصایص یهودی [از این منظر] به یهودیان شرقی برمی‌گردد، و فقط به آنهایی که هنوز به تمامی [در تمدّن غربی] جذب و همگون نشده‌اند. هر دوی این آموزه‌ها در آنِ واحد هم حقیقی‌اند و هم کاذب.

اولی به این معنا حقیقی است که فاشیسم آن را حقیقی ساخته است. امروزه یهودیان درحکم گروهی‌اند که، عملاً و نظراً، آن اشتیاقِ ویرانگری را به خود معطوف می‌کند که نظام اجتماعیِ نادرست، به‌صورت خودانگیخته، تولید

می‌کند. آنها به‌دستِ شرِّ مطلق، داغِ شرِّ مطلقْ بودن می‌خورند و به‌واقع در این معناست که قومِ برگزیده‌اند. اکنون که اِعمالِ قدرت دیگر به دلایل اقتصادی مورد نیاز نیست، یهودیان به عنوان ابژه‌ی مطلقِ این قدرت معرفی می‌شوند و منحصراً برای اِعمال قدرت موجودیت دارند. کارگران، که نهایتاً هدفِ اصلی‌اند، به دلایلی قابل‌فهم، صراحتاً تهدید نمی‌شوند؛ سیاهان سرجایِ خودشان نشانده می‌شوند، ولی یهودیان را باید از چهره‌ی زمین پاک کرد، و فراخوانِ قلع‌وقمعِ آنها به‌منزله‌ی مشتی انگل، درقلبِ فاشیست‌های بالقوه‌ی همه‌ی کشورها طنین می‌اندازد. ناسیونالیست‌های نژادپرست در تصویرِ آن جهودی که پیش‌رویِ جهانیان می‌گیرند، ماهیتِ خویش را به بیان درمی‌آورند. ولعِ آنها مالکیّتِ انحصاری، تصاحب کردن و قدرتِ بی‌حدّوحصراست، آن‌هم به هر قیمتی. آنها یهودی را، با بارِ گناهی عذاب‌آور بر دوش، ریشخندشده به عنوان سَرور و پادشاه، به صلیب می‌کشند و بدین‌سان الی‌الابد قربانی‌کردنی را تکرار می‌کنند که خودْ عاجز از ایمان به قدرتِ آنند.

تزِ دیگر [در باب یهودیان]، یعنی تز لیبرال، به عنوان یک ایده، درست است. این تز دربردارنده‌ی تصویرِ آن جامعه‌ای است که در آن خشمْ دیگر خود را بازتولید نمی‌کند و دیگر در پیِ خصایصی نیست که بر سر آنها خالی شود. ولی تز لیبرال، با عزیمت از این فرض که اصلِ وحدتِ نوع بشرْ پیشاپیش تحقق یافته است، به توجیه و دفاع از وضعِ موجود یاری می‌رساند. کوشش برای دفعِ هولناک‌ترین تهدیدات، به‌یاری سیاستِ مدافعِ اقلیّت و دیگر تمهیداتِ دموکراتیک، همان اندازه گنگ و دوپهلو است که استراتژیِ تدافعیِ واپسین شهروندانِ لیبرال. عجز و ناتوانیِ آنها برای دشمنانِ عجز جذاب است. شیوه‌ی زندگی و ظاهرِ یهودیان، از طریقِ انطباقی ناقص، امر کلّیِ حاکم بر وضع موجود

را بی‌اعتبار می‌سازد. پایبندیِ دگرگونی‌ناپذیرِ آنها به سامانِ زندگیِ مختص به خودشان آنها را در نسبتی نامطمئن و متزلزل با نظم و سامانِ غالب قرار داده است. آنها انتظار داشتند که از سوی این نظمِ مستقرْ پذیرفته و حفظ شوند بی‌آنکه به این نظم سرسپرند. رابطه‌ی آنها با ملت‌های حاکم رابطه‌ای مبتنی بر طمع و ترس بود. مع‌هذا، هر بار که یهودیانِ به‌خوبی سازگارشدهْ متفاوت‌بودنِ خود را قربانیِ وضعیتِ حاکم کردند، درعوض، پذیرایِ آن سرشتِ سرد و رواقی‌مآبانه‌ای شدند که جامعه تا به امروز بر آدمیان تحمیل کرده است. درهم‌تنیدگیِ دیالکتیکیِ روشنگری و سلطه، رابطه‌ی دوگانه‌ی پیشرفت با قساوت و رهایی ــ رابطه‌ای که به‌یکسان از سوی مبلغانِ بزرگِ روشنگری و جنبش‌های دموکراتیکِ عوام به یهودیان تفهیم شده است ــ خود را در سیمای همان یهودیانِ همگون‌وسازگارشده نیز آشکار می‌سازد. کف‌نفسِ روشنگرانه‌ای که یهودیانِ سازگارشده به‌یاری آن داغ‌های دردناکِ سلطه به‌دست دیگران را از بطن خود زدوده بودند ــ یعنی نوعی ختنه‌شدنِ دوباره ــ آنها را واداشت تا اجتماعِ ازهم‌گسیخته و مشوّشِ خود را وانهند و از صمیم قلب، زندگی به سبک بورژوازیِ مدرن را در آغوش کشند، بورژوازی‌ای که خود پیشاپیش به‌نحوی مهارگسیخته در مسیرِ سقوط به ورطه‌ی ستمگریِ ناب و سازماندهیِ دوباره‌ی خود درمقام پدیده‌ای منحصراً نژادی پیش می‌رفت. نژاد، برخلافِ آنچه ناسیونالیست‌های نژادی مدّعی‌اند، خصیصه‌ای بی‌واسطه و طبیعی نیست، بلکه نژاد درحکم پسرفت به طبیعت درمقام خشونتِ صرف، به جزئی‌گراییِ خشکْ و متعصبانه‌ای است که در متنِ وضع موجود، دقیقاً برسازنده‌ی امر کلّی است. امروزه نژادْ همان تأییدنفسِ فردِ بورژواست که در جمعی وحشی ادغام شده است. جامعه‌ی یکپارچه و همگون که یهودیانِ لیبرالْ خود را متحدِ آن قلمداد

می‌کردند، نهایتاً درهیأت اجتماع ملی به آنها مرهمت شده است. یهودیان بر این باور بودند که فقط یهودستیزی این نظم را از ریخت انداخت، نظمی که در واقعیت نمی‌تواند بدونِ ازریخت‌انداختنِ آدمیان وجود داشته باشد. اذیت و آزارِ یهودیان، همچون هر اذیت و آزارِ دیگری، را نمی‌توان از این نظم جدا کرد. ماهیتِ این نظم، هرچند ممکن است در برخی دوره‌ها خود را پنهان سازد، همان خشونتی است که امروزه سراسر عیان گشته است.

II

یهودستیزی درمقام جنبشی مردمی همواره به‌لطفِ همان انگیزه‌ای برانگیخته شده است که سردمداران‌اش مایل‌اند اتهامِ آن را به سوسیال‌موکرات‌ها ببندند: همسان‌سازی. حال‌وروزِ آنانی که قدرتِ فرمان‌راندن ندارند، بناست بهتر از حال و روزِ مردم عادی نباشد. از کارمندِ آلمانی گرفته تا سیاهانِ هارلم، آنهایی که می‌خواهند حریصانه عینِ بالاتری‌ها زندگی کنند، همواره دانسته‌اند که درنهایت نصیبی نخواهند برد مگر شادی از اینکه ببینند دیگران نیز چیزِ بهتری نصیب‌شان نمی‌شود. فرآیندِ آریایی‌کردنِ مالکیت یهودی، که نفعِ اصلی‌اش به هر حال به صدرنشینان می‌رسید، همان‌اندازه اندکْ توده‌ها را در رایشِ سوم ثروتمند کرد که غنایمِ ناچیرِ غارت‌شده از محله‌های یهودیْ قزاق‌ها را. نصیبِ حقیقیِ آن چیزی جز ایدئولوژی‌ای نیم‌فهم‌شده نبود. اینکه عیان‌شدنِ بیهودگی اقتصادیِ این امر، به جای تعدیلِ جذابیتِ نوشداروی نژادپرستانه، بر شدّتِ آن افزود، به سرشت حقیقیِ آن اشاره می‌کند: حاصلِ آن نه یاری‌رساندن به آدمیان، بلکه

فرونشاندنِ عطشِ ایشان برای ویرانگری است. امتیازِ واقعی‌ای که رفیقِ نژادپرست بدان پشت‌گرم است، این است که غیظِ او از طریقِ جمع مشروعیت خواهد یافت. هر چه عوایدِ او از راه‌های دیگر کمتر باشد با سماجت بیشتری، در تقابل با بصیرتِ خویش، به این جنبش می‌چسبد. یهودستیزی در برابرِ اتهامِ سودآوریِ ناکافی، خود را ایمن نشان داده است. برای مردمِ عادی، یهودستیزیْ نوعی تجمل است.

سودمندیِ آن برای حاکمان امری بدیهی است. از آن به عنوان ابزارِ حواس‌پراکنی، وسیله‌ای ارزان برای فساد و هشدار تروریستی بهره می‌برند. شیادانِ قابل‌احترام از آن در می‌گذرند، امّا بی‌شرم‌های‌شان آن را به مرحله‌ی عمل درمی‌آورند. امّا آن شکلی از ذهنیّت، چه اجتماعی و چه فردی، که در یهودستیزی تجلّی می‌یابد، آن اسارت ازلی‌ـتاریخی‌ای که یهودستیزی، درمقام نوعی کوششِ مأیوسانه و ناموفّق برای گریز از آن است، سراسر تیره و مبهم باقی می‌ماند. اگر ناخوشی و رنجی که چنین ژرف در بطنِ تمدن نهفته است، نتواند از طریق معرفت به نحو درخوری تبیین شود، لاجرم فرد نیز نمی‌تواند به یاری فهم، از شدت آن بکاهد، حتی اگر همان‌اندازه حُسن نیّت داشته باشد که خودِ قربانی. تبیین‌های عقلانی، اقتصادی و سیاسیِ قابل‌قبول و استدلال‌های ضد آن ــ حال هر اندازه هم که در مشاهداتِ جزئیْ صحیح باشند ــ قادر نیستند آن را فرو نشانند، زیرا خودِ عقلانیت نیز، به‌لطف گره‌خوردن‌اش با سلطه، غرق در همین ناخوشی است. جلادان و قربانیان، چه درمقام کسانی که کورکورانه ضربه می‌زنند و چه درمقام آنانی که کورکورانه دفاع می‌کنند، هر دو متعلق به یک چرخه‌ی معیوبِ فاجعه‌بارِ واحداند. رفتار یهودستیزانه در شرایطی زنجیر می‌گسلد که انسان‌های کورشده و عاری از سوبژکتیوتیه یا ذهنیّت، به‌عنوان

سوژه‌ها وِل شوند. کنش‌های آنان ــ برای آنانی که درگیراند ــ در حکمِ واکنش‌هایی مرگبار و با این حال بی‌معنایند، واکنش‌هایی از همان دست که رفتارگرایان آنها را ثبت می‌کنند بی‌آنکه تفسیرشان کنند. یهودستیزیْ الگویی به‌خوبی تمرین‌شده و بلکه یکی از آیین‌های تمدن است، و پوگروم‌ها نیز جنایت‌های آیینیِ راستین‌اند. آنها عجز و ناتوانیِ آن چیزی را به نمایش می‌گذارند که می‌توانست بازدارنده‌ی ایشان باشد ــ تأمل، معنا و نهایتاً حقیقت. وقت‌گذرانیِ ابلهانه با زدنِ آدم‌ها تا حدّ مرگْ تأییدگرِ همان زندگیِ ملال‌آوری است که فردْ خود را صرفاً با آن وفق می‌دهد.

همین کوریِ یهودستیزی، عاری از قصد و معنابودنِ آن، است که به تبیینِ این جنبش درمقام نوعی سوپاپ درجه‌ای از حقیقت می‌بخشد. غیظْ خود را بر سرِ آن کسانی فرو می‌ریزد که بی‌هیچ پناه و حفاظی جلوی چشم‌اند. و درست همانگونه که قربانیان، هریک بسته به نحوه‌ی پیکربندی، قابلیتِ آن را دارند که جانشینِ هم شوند ــ خانه‌بدوشان، یهودیان، پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها ــ به همان نسبت نیز هر کدام از آنها، همین که احساس کند واجدِ قدرتِ بازنماییِ هنجار است، می‌تواند از پی همان شهوتِ کورِ کشتن، جانشینِ قاتل شود. هیچ نوع یهودستیزیِ اصیل، و مطمئناً هیچ نوع یهودستیزیِ مادرزاد، وجود ندارد. بزرگسالانی که فراخوان برای خونِ یهودی بدل به طبیعتِ ثانوی‌شان شده است، همان‌اندازه بر دلیلِ این امر نادان‌اند که جوانانی که بناست این خون را بر زمین بریزند. سردمدارانِ عالی‌رتبه‌ای که مسلماً دلیل را می‌دانند، نه بیزار از یهودیان‌اند و نه دوستدارِ پیروان خویش. گروه اخیر، امّا، که همواره هم از نظر اقتصادی و هم از نظر جنسی، کم‌وکسر دارند، واجدِ نفرتی بی‌حدوحصراند؛ آنها هیچ نوع تنش‌زدایی و آرامشی را برنمی‌تابند، زیرا با کامیابیْ بیگانه‌اند. از این رو به‌واقع

نوعی ایده‌آلیسمِ پویاست که دزدان و جانیانِ سازمان‌دهی‌شده را حیات می‌بخشد. آنها به‌هنگامِ عزیمت برای غارتگری‌های‌شان، ایدئولوژیِ پرآب‌وتابی برای آن چه می‌کنند می‌سازند، آن‌هم همراه با شِرُورهایی درباب نجات خانواده، سرزمین پدری و بشریّت. امّا از آنجا که آنان همان فریب‌خوردگانی باقی می‌مانند که خودْ مخفیانه گمان می‌کنند هستند، نهایتاً انگیزه‌ی عقلانیِ اسف‌بارشان، یعنی همان دزدی‌ای که بنا بود دلیلی عقلانی فراهم آورد، سراسر کنار گذاشته می‌شود و این دلیل‌تراشی، ناخواسته، حقیقت را افشاء می‌کند. رانه‌ی مبهمی که ایشان همواره با آن دمسازتر بوده‌اند تا با عقل، کاملاً بر آنها مسلّط می‌شود. جزیره‌ی عقلانی به زیر آب می‌رود و آنانی که نومیدانه دست‌وپایی می‌زنند، اکنون صرفاً درمقام پاسدارانِ حقیقت، درمقام احیاگرانِ زمینی ظاهر می‌شوند که باید حتی دورترین گوشه و کنارهای‌اش را اصلاح کنند. همه‌ی چیزهای زنده بدل به خمیرمایه‌ای برای وظیفه‌ی هولناکِ ایشان می‌شود، وظیفه‌ای که از هیچ کاری اِبایی ندارد. عمل واقعاً به غایتِ فی‌نفسه خودآیین بدل می‌شود، [و بدین‌سان] بی‌غایتیِ خودش را در لفّافه می‌پیچد. یهودستیزی همواره در آغازِ راه‌اش به انجامِ تام و تمامِ کار فرا می‌خواند. میان یهودستیزی و کلیّت (totality) از همان بدو امر پیوندی عمیق وجود داشته است. کوریْ همه چیز را در بر می‌گیرد، زیرا هیچ چیزی را در نمی‌یابد.

لیبرالیسمْ مالکیتِ یهودیان را تصدیق کرده بود، البته مالکیتی عاری از توانِ فرمان‌راندن. هدفِ حقوق بشر این بود که خوشبختی را حتی در آنجایی وعده دهد که هیچ قدرتی در کار نیست. این امر خشمِ توده‌های فریب‌خورده را برمی‌انگیزد، زیرا آنها به‌نحوی مبهم دریافته‌اند که این وعده، درمقام وعده‌ای کلّی، مادامی که طبقات وجود دارند، دروغی بیش نخواهد بود؛ آنها احساس

می‌کنند تحقیر شده‌اند. آنها پیوسته از نو باید اندیشه‌ی آن خوشبختی را، حتی به‌منزله‌ی یک امکان، یک ایده، واپس زنند، و هر چه زمانِ آن بیشتر فرا رسیده باشد، سرسختانه‌تر انکارش می‌کنند. هر جا که به نظر می‌رسد این ایده در متن محرومیتِ نظام‌مند تحقق یافته است، آنها باید آن سرکوبی را تکرار کنند که در مورد اشتیاقِ خودشان اِعمال شده است. هر آن‌چیزی که هدفِ حمله‌ی این سرکوبِ مکرر است، حال هراندازه هم که خود شوربخت باشد ــ منون، آهازیواروس، غرابتی که [ایده‌ی] ارض موعود را زنده می‌کند، زیبایی‌ای که یادآورِ عشق‌بازی است، حیوانی که رگه‌ی شهوانی‌اش باعث لعنِ او به عنوان چیزی کریه می‌شود ــ میلِ ویرانگریِ متمدنان را معطوف به خویش می‌کند، کسانی که هرگز قادر نیستند فرآیندِ دردناکِ تمدن را تماماً به‌انجام رسانند. طبیعتِ معذّب، به‌نحوی هوس‌انگیز، نُمودِ خوشبختیِ سترون را بر آن کسانی بازمی‌تاباند که از سرِ اجبار بر این طبیعت سلطه می‌ورزند. ایده‌ی خوشبختیِ بدون قدرتْ تاب‌نیاوردنی است، زیرا فقط همین درحکم خوشبختی خواهد بود. تصورِ واهی از دسیسه‌چینیِ بانکداران شهوترانِ یهودی‌ای که بولشویسم را تأمینِ مالی می‌کنند، نشانه‌ای است از سترونیِ فطری، و زندگیِ خوبْ نشانِ خوشبختی. تصویرِ روشنفکر نیز به ایندو اضافه می‌شود و آنها را به‌هم پیوند می‌زند؛ به نظر می‌رسد او در فکرْ از چیزی لذت می‌برد که دیگران از خویش دریغ می‌کنند، و همچنین از جان‌کندن و عرق‌ریختن با کارِ بدنی معاف است. بانکدار و روشنفکر، پول و ذهن، مشارکانِ حلقه‌ی گردش (circulation)، تصویرِ آرزومندانه و انکارشده‌ی همان کسانی‌اند که فرآیندِ سلطه مثله‌شان کرده است، تصویری که سلطه از آن برای ابدی‌ساختنِ خویش بهره می‌گیرد.

III

جامعه‌ی امروزی که در آن، احساساتِ دینیِ بدوی و رنسانس‌ها یا کیش‌های جدید و میراث انقلاب‌ها در بازارْ خرده‌فروشی می‌شوند، که در آن، رهبران فاشیست درپسِ درهای بستهٔ سرزمین و زندگی‌های ملت‌ها را سودا می‌کنند، حال آنکه مردم، آرامیده در بَرِ رادیوهای‌شان، هزینه‌ها را تخمین می‌زنند؛ جامعه‌ای که درآن، حتی کلمه‌ای که از آن نقاب برمی‌کشد، درست از همین رهگذر به عنوان دعوت به پذیرش در باندی سیاسی مشروعیت می‌یابد؛ جامعه‌ای که در آن، سیاست دیگر صرفاً تجارت نیست بلکه تجارتْ کلِ سیاست است ـ برای این جامعه فردِ جهود با اداواطوارِ دکان‌دارانه‌ی منسوخ‌اش نوعی رسوایی است، پس و بر او انگِ ماده‌پرست و کاسب‌کاری را می‌چسباند که بناست از سرِ راهِ روحِ پیشرو کسانی کنار رود که تجارت را به ترازِ امری مطلق برکشانده‌اند.

یهودستیزیِ بورژوایی هدف اقتصادیِ خاصی دارد: پوشاندنِ سلطه‌ی نهفته در تولید. اگر در اعصار قبل‌تر حاکمانْ بی‌واسطه سرکوبگر بودند، به‌طوری‌که نه فقط کار را منحصراً بر عهده‌ی زیردستان می‌گذاشتند، بلکه همچنین کار را همان ننگی اعلام می‌کردند که همواره تحتِ سلطه چنین بوده، لاجرم در عصرِ سوداگری، پادشاهِ مطلقه در قالب اربابِ اعظمِ مانوفاکتورها استحاله یافت. تولیدْ مناسبِ دربار گشت. نهایتاً حاکمان، درمقام بورژواها، ردایِ رنگارنگِ خویش را سراسر از تن درآوردند و البسه‌ی کارمندی بر تن کردند. می‌گفتند کار ننگ نیست، تا [بدین‌سان] به‌نحوی عقلانی‌تر کارِ دیگران را تصاحب کنند. آنها

هرچند خود را در صفِ مولدان جای دادند، همان انگل‌های قدیمی باقی ماندند. کارخانه‌دار دست به ریسک می‌زد و پول پارو می‌کرد، درست مثل یک سوداگر یا بانکدار. او حساب و کتاب می‌کرد، برنامه می‌ریخت، می‌خرید، می‌فروخت. در بازار با سوداگران و بانکدارها بر سرِ سودی رقابت می‌کرد که درخورِ سرمایه‌اش بود. نه فقط از بازار، که از سرچشمه هم می‌قاپید: او درمقام مأمورِ طبقه‌اش مراقب بـود تا سرش از ثمراتِ کارِ کارگران‌اش بی‌کلاه نماند. کارگران می‌بایست تا آنجا که ممکن بـود ثمر می‌دادند. او همچون یک شایلاکِ* راستین، بر قراردادش پافشاری می‌کرد. به‌لطف مالکیتِ دستگاه‌ها و مواد اولیه، دیگران را به تولید وامی‌داشت. او خود را تولیدکننده می‌خوانْد، اما چه خودش و چه هر کس دیگری در خفا می‌دانست حقیقت از چه قرار است. کارِ مولدِ فرد سرمایه‌دار ـ حال او سود خویش را چه به‌عنوان پاداشِ کارفرما، همچون در لیبرالیسم، توجیه می‌کرد و چه نظیرِ امروز به‌عنوان حقوقِ مدیر ـ درحکم همان ایدئولوژی‌ای بود که ماهیتِ قراردادِ کاری، و سرشت حریصانه‌ی نظامِ اقتصادی به‌طور کلی، را پوشیده نگه می‌داشت.

از این روست که مردم فریاد می‌کشند: «دزد را بگیرید!» ـ و یهودی را نشان می‌دهند. او به‌واقع درحکم سپرِ بلاست، آن‌هم نه فقط برای نقشه‌ها و توطئه‌چینی‌های جزئی، بلکه به این معنای وسیع‌تر که بی‌عدالتیِ اقتصادیِ کلِ طبقه به گردنِ او انداخته می‌شود. کارخانه‌دار، بدهکاران‌اش، یعنی کارگران، را در کارخانه تحت نظر دارد و کارآیی‌شان را کنترل می‌کند، پیش از آنکه از پول‌اش دل بکند. آنها سرشت حقیقیِ این مبادله را تنها زمانی در خواهند یافت

---

* shylock نزول‌خوارِ یهودی و دشمن آنتونیو در *تاجر ونیزیِ* شکسپیر.

که ببیند به لطف آن چه چیزی را می‌توانند بخرند: میزان خدمات و کالاهایی که کوچکترین صاحب [صنعت] در اختیار دارد، در دسترسِ هیچ حاکمی پیش از او نبوده است؛ کارگران، امّا، آن چیزی را دریافت می‌کنند که موسوم به حداقل فرهنگی (cultural minimum) است. فروشنده که به این راضی نمی‌شود تا اجازه دهد بازار به کارگران بفهماند سهم‌شان از اجناس چقدر ناچیز است، مدح و ثنایِ آن چیزهایی را می‌گوید که کارگران وسع‌اش را ندارند. فقط در نسبت میانِ دستمزدها و قیمت‌هاست که آنچه از کارگران دریغ شده، عیان می‌شود. آنها به همراه دستمزدشان، همزمان اصلِ پرداخت عادلانه را هم پذیرفته‌اند. سوداگرْ سفته‌ای را پیشکش‌شان می‌کند که آنها از طرفِ کارخانه‌دار امضاء کرده‌اند. سوداگرْ مأمورِ اجراییِ کل سیستم است و انزجارِ مربوط به دیگران را به گردن می‌گیرد. حوزه‌ی گردش را مسئولِ استثمار دانستنْ توهمی اجتماعاً ضروری است.

یهودیانْ یگانه فعالانِ حوزه‌ی گردش نبوده‌اند. اما آنها آنقدر در آن محبوس ماندند که ناچار شدند سویه‌ای از آن نفرتی را که از دیرباز معطوف به این حوزه بوده است در قالبِ خُلق‌وخوی‌شان بازتاب دهند. برخلافِ همقطارانِ آریایی‌شان، راهِ دستیابیِ آنها به منبع ارزشِ اضافی وسیعاً سد شده بود. تازه بعدها، و آن‌هم به سختی، رخصت یافتند مالکیت ابزارِ تولید را به‌دست آورند. مسلماً یهودیانِ تعمیدیافته در تاریخ اروپا و بلکه هم آلمانِ عصرِ قیصری، توانستند به مقام‌های بلندپایه‌ای در مدیریتِ صنعت دست یابند. امّا آنها همواره مجبور بودند جایگاهِ خویش را به‌مدد سرسپردگیِ دوچندان، پشتکار مشتاقانه و ترکِ نفسِ سرسختانه توجیه کنند. آنها صرفاً زمانی پذیرفته می‌شدند که، در رفتارِ خود، به‌نحوی سربسته به حکمِ صادرشده در مورد دیگر یهودیان گردن

می‌نهادند و آن را مجدداً تصدیق می‌کردند. این است معنا و مقصودِ غسل تعمید. تمام دستاوردهای بزرگِ اعضای برجسته‌ی جماعتِ یهودیان کافی نبود تا به جمعِ مردمانِ اروپا راه داده شوند؛ نمی‌گذاشتند ریشه بدوانند و بعد هم به خاطرِ بی‌ریشه و سرگردان‌بودن ملامت‌شان می‌کردند. آنها همواره یهودیانِ تحت‌حمایتی باقی ماندند وابسته به قیصرها، پادشاهان یا دولت مطلقه. این حامیان همگی به‌لحاظ اقتصادی جلوتر از سایرِ مردم بودند. آنها مادامی که می‌توانستند از یهودی به عنوان واسطه بهره برند، از او در برابر توده‌هایی که بنا بود صورت‌حسابِ پیشرفت را بپردازند، حمایت می‌کردند. یهودیان مستعمره‌نشینانِ پیشرفت بودند. از آنجا که ایشان درمقام سوداگران به گسترشِ تمدنِ رومی در اروپای غیریهودی (gentile) یاری رساندند، همخوان با دین پدرسالارشان، به نمایندگانِ مناسباتِ شهری، مدنی و نهایتاً صنعتی بدل گشتند. آنان صُورِ سرمایه‌دارانه‌ی حیات را از سرزمینی به سرزمینی دیگر بردند و بدین‌سان نفرتِ کسانی را برای خود خریدند که تحتِ این نظام رنج می‌کشیدند. یهودیان از همان آغاز به‌خاطرِ پیشرفتِ اقتصادی، که امروزه مایه‌ی افول‌شان است، خارِ چشمِ استادکاران و کشاورزانی بودند که سرمایه‌داریْ موقعیت‌شان را متزلزل ساخته بود. اکنون نوبت خودِ آنهاست که قربانیِ اصلیِ سرشتِ انحصارگر و جزء‌گرای سرمایه‌داری باشند. آنان که همواره می‌خواسته‌اند اولین باشند، کاملاً پشت‌سر گذاشته شده‌اند. حتی رئیس یهودیِ یک تراستِ آمریکاییِ صنعت سرگرمی، در اوج ثروت و شکوه نیز به‌نحوی مأیوس‌کننده حالتی تدافعی دارد. قَفتانْ بازمانده‌ی شبحگونه‌ای بود از جامه‌ی مدنیِ باستان. این لباس امروزه نشانه‌ای است از اینکه پوشندگان‌اش به حاشیه‌های جامعه‌ای، اینک به‌تمامی روشن‌بین‌شده، پرت شده‌اند که در کارِ دفعِ ارواحِ پیش‌تاریخ خویش است. آنان که فردگرایی، حقوق

انتزاعی، و مفهومِ شخص را تبلیغ می‌کردند، تا حدِّ یک گونه (species) تنزل یافته‌اند. آنان که هرگز اجازه نداشتند بی‌هیچ تشویشی از حقوقِ مدنی برخوردار باشند، حقوقی که بنا بود به آنها شأنِ انسانی ببخشد، بار دیگر «جهودان» خوانده می‌شوند، بی‌آنکه تمایزی در کار باشد. حتی در قرن نوزدهم نیز یهودی به اتحاد با قدرتِ مرکزی وابسته ماند. قانون عمومی، حمایت‌شده از سوی دولت، درحکم یگانه ضامنِ امنیتِ او بود، و قانونِ خاص [او]، شبحی بود که سربه‌زیربودنِ وی را تضمین می‌کرد. او ابژه باقی ماند، ابژه‌ای وابسته به لطف و مرحمت، حتی آنجایی که حقوق‌اش را طلب می‌کرد. تجارتْ پیشه‌ی او نبود، تقدیرِ او بود. یهودیانْ تروما یا ضربه‌ای عاطفی برای شهسوارانِ صنعت بودند، شهسوارانی که باید نقابِ آفرینندگانِ مولد بر چهره زنند. آنها در ژارگون یهودی وجودِ چیزی را حدس می‌زنند که آن را در خودشان مخفیانه خوار می‌شمارند: یهودستیزی‌شان نفرت از خویش یا همان وجدان معذبِ یک انگل است.

IV

یهودستیزیِ ناسیونالیستی درصدد است دین را نادیده انگارد. مدعی است که سروکارش با خلوصِ نژاد و ملت است. مبلغانِ آن دریافته‌اند که مردم دیرزمانی است دغدغه‌ی نجات اخروی را کنار گذاشته‌اند. مؤمنِ نوعیِ امروزی همان اندازه حیله‌گر است که فقط کاردینال‌ها در اعصارِ پیشین چنین بودند. متهم‌کردنِ یهودیان به اینکه بی‌ایمانانی خودسراند دیگر هیچ توده‌ای را به جنب‌وجوش نمی‌اندازد. امّا آن خصومتِ دینی‌ای که برای دو هزاره انگیزه‌ی

اذیت و آزارِ یهودیان بوده، هنوز بسی مانده تا کاملاً محو شود. بلکه شور و اشتیاقِ یهودستیزی برای انکارِ سنت دینیِ خویش مبیّنِ آنست که این سنت به‌طرزی مخفیانه همان‌قدر عمیقاً با یهودستیزی پیوند دارد که روزگاری بدعت سکولار با غیرت دینی داشت. دین در میراثِ فرهنگی ادغام شده است، انحلال نیافته است. اتحادِ میان روشنگری و سلطهٔ سویه‌ی حقیقتِ نهفته در دین را از ورود به عرصه‌ی آگاهی بازداشته است و در همان حال صُورِ شیءگشته‌ی آن را حفظ کرده است. هر دوی این‌ها نهایتاً به سودِ فاشیسم تمام می‌شود: اشتیاقِ مهارنشده به درون طغیانِ ناسیونالیستی- نژادی هدایت می‌شود، حال آنکه نوادگانِ مبشرانِ غیرتمندِ انجیل به توطئه‌گرانِ جماعاتِ قسم‌خورده، و پاسدارانِ نخبه بدل شده‌اند، آن‌هم به سبک‌وسیاقِ سهشوارانِ واگنریِ جام مقدس*. بدین‌سان دین به‌منزله‌ی یک نهاد، بخشی مستقیماً با سیستم جفت و جور شده است و بخشی نیز به عرصه‌ی جاه و جلالِ فرهنگ توده‌ای و راه‌پیمایی‌ها انتقال یافته است. ایمانِ متعصبانه‌ای که پیشوا و پیروان بدان می‌بالند چیزی نیست مگر همان آموزه‌ی لجوجانه‌ای که پیشترها برای منضبط‌کردنِ سرخوردگانِ مجنون به‌کار برده می‌شود، بگذریم که محتوای‌اش به بیراه رفته است. اینک این محتوا صرفاً به‌منزله‌ی نفرت از آنانی که سهمی از ایمان ندارند به حیات خود ادامه می‌دهد. نزد «مسیحیان آلمانی»، چیز دیگری از مذهبِ عشق برجا نمانده است مگر یهودستیزی.

مسیحیت صرفاً پسرفتی به ورای یهودیت نیست. خدای یهودیت، در

---

* اشاره به اپرای *پارسیفال* اثر واگنر که مضمونِ اصلی آن همان داستان قدیمیِ جستجویِ جام مقدسِ شامِ آخرِ مسیح از سوی سهشواران مسیحی برای کسب حیاتِ جاودان است.

گذارش از قالبِ تک‌ایزدی (henotheistic) به قالبی جهانشمول، خصوصیاتِ اهریمنِ طبیعی را سراسر از خود نزدود. دهشتی که ریشه در اعصار ماقبل‌جان‌انگاریِ کهن دارد، از طبیعت به درونِ خودِ مفهومِ نفسِ مطلق گذار می‌کند، نفسی که درمقام خالق و حاکمِ طبیعتْ آن را سراسر به انقیادِ خویش درمی‌آورد. این حاکم، به‌رغم تمام قدرت و شکوهِ وصف‌ناپذیری که چنین بیگانگی‌ای به او می‌افزاید، همچنان دردسترسِ آن تفکری است که به‌مددِ همین پیوند با چیزی برین و متعالیْ کلی و جهانشمول می‌شود: خدا درمقام روح به‌منزله‌ی همان اصلی در برابر طبیعت قرار می‌گیرد که، برخلاف تمامِ رب‌النوع‌های اساطیری، صرفاً دلالت‌گر بر چرخه‌ی کور طبیعت نیست، بلکه رهایی از آن را وعده می‌دهد. امّا این امرِ قیاس‌ناپذیر در عین حال به‌واسطه‌ی تجرید و دوری‌اش، خوفناک‌تر شده است، و عبارتِ بری از شفقت: «هستم آنکه هستم»، که هیچ چیزی را در بَرِ خویش برنمی‌تابد، در قدرتِ گریزناپذیرش، از حکمِ کورکورانه‌تر و درست به‌همین دلیل مبهم‌ترِ تقدیرِ بی‌نام نیز پیشی می‌گیرد. خدای یهودیت چیزی را طلب می‌کند که از آنِ اوست و با قصورکنندگانْ حسابِ خود را تسویه می‌کند. او مخلوقات‌اش را در توری از طلب‌کاری و بدهکاری، گناه و ثواب به دام می‌اندازد. در برابر، مسیحیتْ عنصرِ فیض و رحمت را برجسته کرده است، عنصری که البته در یهودیت نیز در قالبِ میثاقِ خداوند با آدمیان و وعده‌ی مسیحایی گنجانده شده است. این عنصر از دهشتِ امر مطلق کاسته است، از این طریق که به مخلوق رخصت می‌دهد تا خویش را در خداوند بازتابد: میانجی‌گرِ الوهی با نامی بشری خوانده می‌شود و به مرگی بشری می‌میرد. بشارتِ او چنین است: نهراسید؛ شریعت در برابر ایمان وامی‌دهد؛ عشق، این یگانه فرمان، از هر سلطنتی عظیم‌تر است.

امّا مسیحیت به‌لطف همان عناصری که به مددشان طلسمِ دینِ طبیعی را از میان برداشت، بت‌پرستی را بار دیگر، در هیأتی معنوی‌شده، تولید می‌کند. به همانْ میزان که امر مطلق به امر متناهی نزدیک‌تر می‌شود امر متناهیْ مطلق می‌شود. مسیح، روحِ تجسدیافته، همان جادوگرِ الوهیت‌یافته است. بازاندیشی و بازتابِ نفسِ بشری در امر مطلق، [یعنی] انسانی‌کردنِ خدا از طریق مسیح، همان proton pseudos [نخستین تبدّل] است. فراتررفتن از یهودیت به بهایِ این ادعا تمام می‌شود که عیسیِ فانیْ خدا بوده است. آنچه مصیبت به‌بار آورده است دقیقاً همین سویه‌ی تأملی و بازتابیِ مسیحیت، یعنی روحانی‌کردنِ جادو، است. ذاتی روحانی به همان چیزی نسبت داده می‌شود که ذهنْ آن را طبیعی می‌شمارد. ذهن دقیقاً عبارت است از آشکارساختنِ تناقضِ نهفته در بطنِ این جلوه‌فروشی‌های امر متناهی. از این رو، وجدانِ معذّب مجبور است نَبی را نُماد معرفی کند و اَعمالِ جادویی را تبدّلِ جوهری. همین امر است که مسیحیت را به یک دین و به‌تعبیری به یگانه دین بدل می‌سازد: پیوندی فکری با امری به‌لحاظِ فکریْ مشکوک، ساحت ویژه‌ای از فرهنگ. همچون نظام‌های اعتقادیِ عظیمِ آسیایی، یهودیّتِ ماقبل‌مسیحی نیز از حیات ملّی، از صیانت نفسِ جمعی، جدایی‌پذیر نبود. تغییرشکل‌دادنِ مناسکِ مشرکانه‌ی قربانی صرفاً در آیینِ پرستش یا در خلق‌وخوی ذهنی (Gemüte) رخ نداد، بلکه شکل فرآیندِ کار را نیز تعیین کرد. عملِ قربانیْ عقلانی می‌شود تا طرح یا شاکله‌ای برای این فرآیند فراهم آورد. تابو در هیأت سازماندهیِ عقلانیِ فرآیندِ کار استحاله می‌یابد. تابوْ فرآیندِ مدیریت در جنگ و صلح، بذرپاشی و برداشت محصول، تهیه‌ی غذا و ذبح را به‌سامان می‌کند. حتی اگر قواعد از تأمّلِ عقلانی برنخیزند، عقلانیتْ از آنها برمی‌خیزد. تلاش برای رهانیدنِ خویش از ترسِ بی‌واسطهْ نهادِ مناسک و

آیین را در میان مردمانِ بدوی پدید آورد؛ نزد یهودیان، این نهاد در قالبِ نظمِ تقدس‌یافته‌ی زندگیِ خانوادگی و ملّی پالوده گشت. کشیشانْ منصوب شدند تا بر به‌جاآوردنِ صحیحِ رسوم نظارت کنند. کارکردِ آنها در متن ساختارِ سلطه، در کنشِ تئوکراتیک‌شان به روشنی عیان می‌شود؛ لیکن مسیحیت، حتی آنجا که سودای قدرت را در سر می‌پروراند، می‌خواست معنوی باقی بماند. مسیحیت در ایدئولوژی خودْ صیانتِ نفس از طریق قربانیِ غایی، یعنی قربانی‌کردنِ انسان‌ـخدا، را نفی کرد، امّا درست با همین کار حیات ارزش‌زدوده را به ساحتِ امر دنیوی و غیرمقدس تبعید کرد: مسیحیتْ شریعتِ موسی را برانداخت، امّا به خدا و قیصر داد سهمِ هر دوی‌شان را. مرجعیت دنیوی یا تصدیق می‌گردد یا به زور تصاحب می‌شود، حال آنکه مسیحیتْ جوازِ اداره‌کردنِ امورِ نجات و رستگاری را کسب می‌کند. چیرگی بر صیانتِ نفس باید به یاری اقتداء به مسیح تحقق یابد ـ با دستور. بدین‌سان، عشقِ ایثارگرانه از ساده‌دلیِ خویشْ تهی، از عشقِ طبیعیْ گسیخته و به‌عنوان نوعی اعتبارْ ذخیره و بهره‌برداری می‌شود. عشقی که به‌وساطتِ معرفتِ رستگاری‌بخشِ کلیسا تحقق می‌یابد، به‌منزله‌ی عشقی بی‌واسطه عرضه می‌شود که در آن طبیعت و امر مافوق‌طبیعی با یکدیگر آشتی می‌جویند. کذبِ آن در همین جا نهفته است: در تفسیرِ مثبتِ دروغین از فراموشی و ترکِ نفس.

این تفسیرْ دروغین است، زیرا هر چند بقای کلیسا وابسته به این اعتقادِ مردم است که پیروی از آموزه‌های کلیسا مایه‌ی نجاتِ آنهاست ــ چه این آموزه‌ها همچون روایتِ کاتولیکی نیازمندِ اَعمالی باشند و چه در نسخه‌ی پروتستانْ نیازمندِ ایمان ــ ولی کلیسا قادر به تضمینِ این غایت نیست. سرشتِ عاری از الزامِ وعده‌ی دینیِ (geistig) نجات، یعنی همان سویه‌ی یهودی و

منفیِ آموزه‌ی مسیحی، که به مددِ آن جادو و نهایتاً کلیسا نیز نسبی می‌شود، به‌نحوی سربسته موردِ بی‌اعتناییِ مؤمنانِ ساده‌دلی قرار می‌گیرد که نزدِ آنان، مسیحیت، اعتقادِ مافوق‌طبیعی، بدل به مناسکی جادویی، نوعی دینِ طبیعی، می‌شود. آنان ایمان می‌ورزند ولی فقط از طریقِ فراموش‌کردنِ ایمان‌شان. آنان خویش را از بابتِ معرفت و یقین‌شان متقاعد می‌سازند درست مثلِ طالع‌بینان یا جن‌گیران. این امر ضرورتاً بدتر از الاهیاتِ روحانی‌شده نیست. آن زنِ سالخورده‌ی ایتالیایی که با صاف‌وسادگیِ خالصانه‌ای شمعی را وقفِ جنارویِ قدیس می‌کند تا از نوه‌اش در جنگ حمایت کند، چه بسا به حقیقت نزدیک‌تر باشد تا کشیشانِ بلندپایه و اسقفانِ اعظمی که، نیالوده به بت‌پرستی، سلاح‌هایی را تبرک می‌کنند که جناروی قدیس در برابرشان ناتوان است. ولیکن برای افرادِ ساده، دینْ خود بدل به جایگزینی برای دین می‌شود. مسیحیت از همان نخستین روزها تا حدی از این نکته آگاه بود، امّا تنها مسیحیانِ غیرمعمولی، متفکران ضدّرسمی، از پاسکال و سپس لسنیگ و کیرکه‌گارد گرفته تا بارت، بودند که آن را به مسأله‌ی اصلیِ الاهیات خویش بدل ساختند. آنان در متنِ چنین آگاهی‌ای، نه صرفاً مسیحیانِ رادیکال، بلکه همچنین مسیحیانی اهل مدارا بودند. امّا دیگرانی که این آگاهی را سرکوب می‌کردند و با وجدانی معذب، خود را متقاعد می‌ساختند که مسیحیتْ مایملکی مطمئن است، مجبور بودند نجات و سعادتِ ابدیِ خویش را با رجوع به مصیبتِ دنیویِ کسانی تصدیق کنند که از به‌جاآوردنِ مراسمِ تیره‌وتارِ قربانیِ عقل سرباز می‌زدند. این است خاستگاه دینیِ یهودستیزی. هواداران دین پسر از پیروانِ دینِ پدر بیزار بودند. درست همان‌گونه که آدمی از آنانی که از عاقبت کار خبر دارند بیزار است. این درحکم خصومتِ روحِ منجمدشده درمقام ایمان به نجاتْ با روح [درمقام ذهن] است. آنچه

دشمنانِ مسیحیِ یهودیان را عصبانی می‌کند حقیقتی است که در برابر شرّ می‌ایستد بی‌آنکه آن را عقلانی کند، و به ایده‌ی آمرزیدگیِ بادآورده می‌چسبد، آن‌هم بی‌اعتنا به اَعمال دنیوی و نظم و آئینِ رستگاری که گویا آن آمرزیدگی را تحقق می‌بخشد. یهودستیزی بناست تصدیق کند که مناسکِ ایمان و تاریخ به واسطه‌ی قربانی‌کردنِ آیینیِ کسانی برحق شمرده می‌شود که خود منکرِ برحق‌بودنِ آنند.

V

زیگفرید به ممیه (Mime)، که سعی در جلب عشقِ او دارد، می‌گوید: «اصلاً نمی‌توانم حضورت را تاب آورم ـ این یادت بماند». پاسخِ حاضروآماده‌ی همه‌ی یهودستیزانْ توسل به مشخصات و عادات خاص (idiosyncracy) است. رهاییِ جامعه از یهودستیزی وابسته به این است که آیا محتوای این مشخصات به مرتبه‌ی مفهوم برکشیده می‌شود و از بی‌معناییِ خـود باخبـر می‌گردد یا نه. امّا این مشخصات و عاداتِ غیرعادیْ خود را به امر غریب می‌چسبانند. امرکلّی، یعنی آنچه با چارچوبِ سودمندیِ اجتماعی جور درمی‌آید، طبیعی محسوب می‌شود. امّا هر آن امر طبیعی که با عبور از کانال‌های نظامِ مفهومی، به‌عنوان امر سودمندْ تصفیه و ادغام نشده است ـ نظیر قژقژِ گچ روی تخته که لرزه به تنِ آدم می‌اندازد، بوی تند که کثافت و فساد را به ذهن متبادر می‌کند، و عرقی که بر پیشانیِ سخت‌کوشان نمایان می‌شود ـ هر آن‌چیزی که کاملاً جذب نشده است، یا ناقضِ فرامینی است که پیشرفتِ قرون در آنها رسوب کرده است،

خارجی و مزاحم تلقی می‌شود و کراهتی اجباری برمی‌انگیزد. آن دستمایه‌هایی که موجبِ جلب‌توجه به این مشخصاتِ غیرعادی می‌شوند، دستمابه‌هایی‌اند که به خاستگاه اشاره دارند. آنها لحظه‌هایی از پیش‌تاریخِ زیست‌شناختی را بازآفرینی می‌کنند: علائمِ خطر که موجبِ راست‌شدنِ مو و توقفِ ضربان قلب می‌شدند. تک‌تکِ اندام‌ها به‌واسطه‌ی بروزِ مشخصات غیرعادیْ از چنگِ سلطه‌ی سوژه می‌گریزند و به صورتی خودآیینْ تابعِ محرک‌های زیست‌شناختیِ بنیادین می‌شوند. آن نفسی که خود را در قالب چنین واکنش‌هایی ــ نظیر خشک‌شدنِ پوست، عضلات و مفاصل ــ تجربه می‌کند، به تمامی حاکم بر آنها نیست. آنها برای لحظاتی چند، از طبیعتِ بی‌حرکتِ پیرامون تقلید می‌کنند. لیکن پابه‌پای نزدیک‌ترشدنِ امر متحرک به امر غیرمتحرک، و شکل پیشرفته‌ترِ حیات به طبیعتِ صرف، اولی از دومّی بیگانه نیز می‌شود، زیرا طبیعتِ غیرمتحرک، که مخلوقاتِ زنده، نظیر دافنه، در نهایت جوش‌وخروش جویای بدل‌شدن به آنند، فقط قادر به ایجادِ بیرونی‌ترین روابطِ مکانی است. مکان همان بیگانگیِ مطلق است. آنجا که امر انسانی می‌کوشد شبیه طبیعت شود، در عین حال خود را دربرابرِ آن سفت‌وسخت می‌کند. حمایتی که درقالب دهشت [سنگ شده] تحقق می‌یابد شکلی از استتار [یا شبیه‌محیط‌شدن] است. این واکنش‌های خشک‌وبی‌حس برای آدمیان، درحکم الگوهای کهنِ صیانت‌نفس‌اند: خراجی که زندگی برای تداوم هستی‌اش می‌پردازد همسانی با مرگ است.

تمدن، در ابتدا، در مرحله‌ی جادویی، تطبیق‌یافتن ارگانیکی با غیریّت، یعنی رفتارِ مایمتیکِ (تقلیدی) تمام‌عیار را با دستکاریِ سازمان‌یافته‌ی مایمسیس جایگزین کرد، و نهایتا در مرحله‌ی تاریخی با پراکسیسِ عقلانی، یعنی کار. مایمسیسِ مهارنشده طرد می‌شود. فرشته‌ای که با شمشیرِ آتشینْ آدمیان را از

بهشتْ بیرون و در مسیرِ پیشرفتِ تکنیکی به پیش راند، خود نُمادِ همان پیشرفت است. انضباطِ سختی که حاکمان طی قرون، به یاری آن هم جانشینان خویش و هم توده‌های تحتِ سلطه را از درغلطیدن به رفتارِ مایمتیک باز داشته‌اند ــ از تحریمِ دینیِ نقوشِ حجاری‌شده و طردِ اجتماعیِ بازیگرانِ و کولی‌ها گرفته تا آموزشی که کودکان را از عادات کودکانه «درمان می‌کند» ــ شرطِ تمدن است. ترتیبِ اجتماعی و فردیْ آن رفتار عینی‌سازی را تقویت می‌کند که پشتوانه‌ی کار است و مردمان را باز می‌دارد از آنکه خود را بار دیگر در جذر و مدّ طبیعتِ پیرامون غرقه سازند. هرگونه پراکندگیِ حواس و فراغتِ ذهنی، به‌واقع هرگونه دلبستگی، واجد عنصری از تقلید است. نفْس با سخت‌کردنِ خود در برابرِ چنین رفتاری قالب‌ریزی شده است. گذار از مایمسیسِ تأملی به تأملِ مهارشدهْ شکل‌گیریِ نفس را کامل می‌کند. تطبیق‌یافتنِ جسمانی با طبیعت جای خود را به «بازشناسی در قالب مفهوم» می‌بخشد، یعنی به فراچنگ‌گرفتنِ تفاوت توسط یکسانی. امّا منظومه‌ای که تحتِ آن، یکسانی برقرار می‌شود ــ چه یکسانیِ بی‌واسطه‌ی مایمسیس و چه یکسانیِ باواسطه‌ی تألیف یا سنتز، چه تطبیق‌یافتنِ نفس با شی در فعلِ کورکورانه‌ی زیستن و چه، به همان اندازه، فعلِ مقایسه‌ی عناصرِ شی‌واره در مفهوم‌پردازیِ علمی ـ این منظومه در هر حال چیزی جز دهشت نیست. جامعهْ طبیعتِ تهدیدگر را به‌منزله‌ی اجبار دائمی و سازمان‌یافته‌ای تداوم می‌بخشد که، با بازتولیدِ خویش در افراد به‌مثابه صیانت نفسِ نظام‌مند، درمقام سلطه‌ی جامعه بر طبیعت، علیهٔ طبیعت برمی‌خیزد. علمْ تکرار است، تکراری که تا حدّ قاعده‌مندیِ مشاهده‌شدهْ پالوده و در قالب کلیشه‌ها حفظ شده است. فرمول ریاضیْ پسرفتی است که به‌نحوی آگاهانه هدایت می‌شود، درست همان‌گونه که مناسکِ جادویی چنین.

بود؛ فرمول ریاضیْ والایش‌یافته‌ترین شکل تقلید است. در تکنولوژی، برخلاف جادو، تطبیق‌یافتن با امری بی‌جان درخدمتِ صیانت نفس، دیگر نه از طریق تقلیدِ جسمانی از طبیعت بیرونی، بلکه به‌واسطه‌ی خودکارساختنِ فرآیندهای ذهنی تحقق می‌یابد، و این فرآیندها را به دنباله‌های کور بدل می‌کند. با پیروزیِ تکنولوژی، تجلیات انسانی هم مهارپذیر و هم اجباری می‌شوند. همه‌ی آنچه از تطبیق‌یافتن با طبیعت برجای می‌ماند سفت‌وسخت‌شدن در برابر آن است. استتار یا همرنگ‌ِمحیط‌شدن که به منظورِ حفاظت و ایجادِ دهشت به کار می‌رود، امروزه درحکمِ سلطه‌ی کورکورانه بر طبیعت است که خود همان کاربرد دوراندیشانه‌ی ابزار است.

در شیوه‌ی تولید بورژوایی، آن میراث مایمتیک محوناپذیری که در پراکسیس حضور دارد، به محاقِ فراموشی سپرده می‌شود. منع و تحریم بی‌رحمانه‌ی پسرفتْ خود به فرمانِ تقدیرِ صرف بدل می‌گردد؛ انکار |طبیعت| چنان کلی است که دیگر به‌نحوی آگاهانه صورت نمی‌گیرد. تماس آنانی که تمدنْ کورشان کرده است با خصوصیاتِ مایمتیک تحریم‌شده‌ی خودشان، فقط به‌مدد ژست‌ها و شکل‌های خاصی از رفتار حاصل می‌شود که آنان در دیگران رؤیت می‌کنند، آن‌هم درمقام پس‌مانده‌های مجزا و شرم‌آورِ مشهود در محیطِ عقلانی‌شده‌شان. آنچه به‌مثابه امری بیگانه موجب کراهت‌شان می‌شود خود امری بس اشناست[1] که در پس ایماءها و حرکت‌های مُسریِ نوعی بی‌واسطگیِ سرکوب‌شده توسط تمدنْ پنهان است: حرکت‌هایی چون لمس‌کردن، درآغوش‌گرفتن، تسلّی دادن، دل به دست‌آوردن. آنچه امروزه کراهت‌آور است همان سویه‌ی منسوخِ چنین

1. Cf. Freud, *Das unheimliche. Gesammelte Werke*, Vol. XII, P.254, 259. [Freud, "The uncanny", *op. cit.*, Vol. XVII, PP. 219ff.]

تکانه‌هایی است. به نظر می‌رسد این تکانه‌ها، با کوشش در جهت جلبِ موافقتِ خریدار با چاپلوسی، بدهکار با تهدید و طلبکار با التماس، روابط انسانیِ دیرزمانیِ شیءشده را بار دیگر به روابطِ ناظر به قدرتِ شخصی برمی‌گردانند. هر احساسِ عمیقی (Regung) دست‌آخر خجالت‌آور است؛ هیجانِ صرف (Aufregung) ترجیح داده می‌شود. هر بیانِ دستکاری‌نشده‌ای چونان همان شکلکی نمایان می‌شود که بیانِ دستکاری‌شده ـ ی بازیگر فیلم، جماعتِ وحشیِ خیابانی و سخنرانیِ پیشوا ـ همواره درحکم آن بوده است. میمیک یا ادادرآوردنِ انضباط‌نیافته همان داغِ سلطه‌ی کهن بر جوهر زنده‌ی آدمیانِ تحت سلطه است، و از طریق نوعی فرآیند ناآگاهانه‌ی تقلید در اوایل کودکیِ هر کسی از نسلی به نسلی به ارث می‌رسد، از یهودی ژنده‌پوش به بانکدار. این نوع تقلید و ادادرآوردن به خشم دامن می‌زند، زیرا، در مواجهه با روابط جدید تولید، آن ترس کهنی را به نمایش می‌گذارد که آدمیان مجبور بودند آن را فراموش کنند تا در متن این روابط زنده بمانند. این سویه‌ی اجباری [در رفتار]، این خشم شکنجه‌گر و شکنجه‌شده، نه در شکلکْ به‌طرزی نامتمایز از نو ظاهر می‌شود، همان عاملی است که جرقه‌ی خشم خاص مردمان متمدن را می‌زند. واقعیت مرکبارْ پاسخ نمود سترون است و جدیّتْ پاسخ بازی.

شکلک همچون بازی‌درآوردن به نظر می‌رسد زیرا، به عوض انجام کار جدی، ترجیح می‌دهد ناـخوشی را به تصویر کشد. شکلک ظاهراً با اذعان به جدیت زندگی بی‌هیچ قیدی، از این جدیّت طفره می‌رود: و از این رو کاذب است. امّا بیانْ پژواکِ دردناک قدرتی فراگیر است، خشونتی که در شکوهْ زبان می‌گشاید. بیان همواره با مبالغه همراه است، صرف نظر از آنکه تا چه حد از دل برآمده باشد، زیرا، همچون در هر اثر هنری، به نظر می‌رسد کلِ جهان در هر

ناله‌ی شکوه‌آمیزی نهفته است. تنها کنشِ کاراً کافی و درخور است. این کنش، و نه مایمسیس، می‌تواند رنج را پایان بخشد. امّا پیامدِ آن همان سیمای خشک و بی‌تحرک است که، در پایانِ این عصر، در چهره‌های کودکانه‌ی مردانِ اهل عمل، سیاستمداران، کشیشان، مدیران و دلّالان به کمال می‌رسد. صداهای تیزِ عوام‌فریبان و آشوبگرانِ فاشیست و فرماندهانِ اردوگاه‌های کارْ رویِ دیگرِ همین وضعیت اجتماعی را نشان می‌دهند. عربده‌ها همانقدر سرد و بی‌روح است که کسب‌وکار. آنها حتی ناله‌های شکوه‌آمیزِ طبیعت را نیز به‌منزله‌ی عنصری از تکنیکِ خودشان مصادره می‌کنند. عربده‌های این سخنرانان با پوگروم‌ها همان نسبتی را دارد که بلندگوهای زوزه‌کش با بمب‌های پرنده‌ی آلمانی: کلید فریادِ دهشت، که مبشّر دهشت است، به صورتی مکانیکی زده می‌شود. عربده‌کش‌ها به‌عمد، ضجه‌ی قربانی را، که نخستین‌بار خشونت را به نام حقیقی‌اش خواند، و حتی نفسِ کلمه‌ای که دال بر قربانی است ـ فرانسوی، کاکاسیاه، جهود ـ را به کار می‌گیرند تا خشم و درماندگیِ آزاردیدگان را که خود نیز ناچار به ضربه‌زدن‌اند، به خویش القاء کنند. آنان مشابه جعلیِ مایمسیسِ دهشتزده‌اند. آنان سیری‌ناپذیریِ قدرتی را که از آن در هراس‌اند، در خویشِ بازتولید می‌کنند. بناست همه چیز به کار گرفته شود، بناست همه چیز متعلق به آنان باشد. نفسِ وجودِ دیگری امری تحریک‌کننده است. همه‌ی کسان دیگر «دست‌وپاگیراند» و باید حدِّ خود را بشناسند ــ حدِّ خوفِ بی‌حد. آنانی که پناهی می‌جویند قرار نیست آن را بیابند، کسانی که تمناهای همگان ــ صلح، موطن، آزادی ـ را بازگو کنند، از آن محروم خواهند شد، درست همانطور که بیابانگردان و بازیگرانِ خانه‌به‌دوش از دیرباز از حقِ اسکان در موطنِ خویش محروم شده‌اند. هر آنچه موجب هراسِ آدمیان است بر سرشان می‌آید. حتی

آخرین پناهگاه نیز پناهی نخواهد داد. حتک حرمتِ گورستان‌ها نوعی زیاده‌رویِ خاصِ یهودستیزی نیست، بلکه خودِ یهودستیزی است. [حتی در گورستان نیز] رانده‌شدگان به‌اجبار، شهوتِ راندنِ خویش را برمی‌انگیزند. نشان‌هایی که خشونت بر تن و روحِ آنان به جا گذارده است، آتش خشونت را الی‌الابد دامن می‌زنند. هر آنچه صرفاً خواهانِ حیاتِ نباتی است باید ریشه‌کن شود. واکنش‌های آشوب‌ناک‌ـمنظمِ جانوران پست‌تر به‌هنگام فرار، الگوها و شکل‌های توده‌های انبوهِ جمعیت، حرکاتِ پرپیچ‌وتابِ شکنجه‌شدگان ـ اینها همگی چیزی را بازنمایی می‌کنند که زندگیِ ذلت‌بار هرگز قادر به مهارِ کاملِ آن نیست: تکانه‌ی مایمتیک. در جان‌کندنِ جانور، در این حدِّ نهاییِ دورشدن از آزادی، آزادیْ خود به‌نحوی مقاومت‌ناپذیر درمقام سرنوشتِ متوقف‌شده‌ی مادهْ فروزان می‌شود. [انزجار مبتنی بر] مشخصاتِ غیرعادی، این دستمایه‌ی همیشگیِ یهودستیزی، نهایتاً همین آزادی را نشانه می‌رود.

آن انرژیِ روانی‌ای که توسط یهودستیزیِ سیاسی مهار می‌شود، همین مشخصاتِ غیرعادیِ عقلانی‌شده است. همه‌ی اداواطوارهای ابداع‌شده به‌دستِ پیشوا و پیرواناش بهانه‌هایی‌اند برای تسلیم‌شدن به وسوسه‌ی مایمتیک بدون نقضِ آشکارِ اصلِ واقعیت ـ به تعبیری، تسلیم‌شدنِ باافتخار. آنان حضورِ یهودیان را تاب نمی‌آورند و پیوسته از ایشان تقلید می‌کنند. هیچ فردِ یهودستیزی نیست که شوق به تقلید از آنچه یهودی‌بودن می‌شمارد در خونِ او نباشد، رمزهای مایمتیکِ واحدی پیوسته در کاراند: حرکاتِ تندِ دست‌ها به‌هنگام بحث و جدل، لحن آوازیِ صدا، که به وضعیت و احساس، مستقل از هرگونه داوری، جان می‌بخشد، و سرانجام دماغ، آن اصلِ فیزیونومیکِ تفرّد، که درمقام نوعی نشانه‌ی نوشتاری، بر چهره‌ی فرد خصوصیتی حک می‌کند. دلتنگیِ کهن برای

آنچه پست‌تر است، برای وحدتِ بی‌واسطه با طبیعتِ پیرامون، خاک و لجن، در دلبستگی‌های چندپهلویِ حسِ بویاییْ به حیات خویش ادامه می‌دهد. از میان همه‌ی حواس، عمل بوییدن که بدون عینی‌ساختنِ موضوعْ برانگیخته می‌شود، به‌شیوه‌ای به‌غایت حسّی، شوقِ گم‌کردنِ خود در دیگری و یکی‌شدن با او را آشکار می‌سازد. از همین روست که بویایی، درمقامِ ادراک و مُدرَک، هر دو ــ که در عمل بوییدن یکی می‌شوند ــ بیانی‌تر از سایرِ حواس است. هنگامِ دیدن، آنکه هستیم باقی می‌مانیم، هنگام بوییدن، به‌تمامی جذب می‌شویم. در تمدن، بو امری شرم‌آور تلقی می‌شود، نشانه‌ای از مراتبِ اجتماعیِ پایین‌تر، نژادهای فرومرتبه‌تر و جانورانِ پست‌تر. انسانِ متمدن فقط زمانی اجازه می‌یابد خود را به دستِ چنین امیالی بسپارد که ممنوعیتِ آنها توسط عقلانی‌کردن در خدمتِ مقاصدِ عملیِ واقعی یا ظاهری، به حالت تعلیق درآمده باشد. آدمی رخصت می‌یابد خود را به دستِ رانه‌ی طردشده بسپارد، فقط به شرطی که هدفِ تردیدناپذیرِ کنشِ ویْ محوِ آن رانه باشد. این امر در شوخیِ عملی تجلی می‌یابد و خود درحکمِ تقلید مضحک و مذبوحانه‌ای از کامیابی است. آدمی از کارکردِ مایمتیک درمقام امری خوارشده و خوارکننده‌ی خویش، با زهرخندی لذّت می‌برد. هر کس که بو می‌کشد تا روایحِ «بد» را نابود سازد، اجازه دارد هر چقدر دلش می‌خواهد از بوکشیدنی تقلید کند که کیفِ عقلانی‌نشده‌اش را از خودِ بو کسب می‌کند. تکانه‌ی ممنوع، که به‌واسطه‌ی یکی‌شدنِ بی‌قیدوشرطِ بوکشنده‌ی متمدن با عاملِ ممنوع‌کنندهْ گندزدایی می‌شود، از چنگِ این ممنوعیت می‌گریزد. اگر این تکانه از آستانه عبور کند، پاسخْ خنده است. این همان طرح یا شمایِ واکنشِ یهودستیزانه است. یهودستیزان گردِ هم می‌آیند تا لحظه‌ی برداشته‌شدنِ تحریم به‌دستِ مراجع را جشن بگیرند، فقط همین لحظه

است که از آنان یک جمع می‌سازد و اجتماعِ جان‌هایِ از یک قماش را شکل می‌دهد. جاروجنجال و لات‌بازیِ آنها همان قهقهه‌ی سازمان‌یافته است. هر چه اتهامات و تهدیداتْ هولناک‌تر باشد، و خشمْ فزون‌تر، تیزابِ تمسخرْ تندتر خواهد بود. خشم، تمسخر و تقلیدِ زهرآلود به‌واقع یک چیزاند. مقصود اصلیِ فرمول‌های فاشیستی، انضباط آیینی، یونیفورم‌ها و کلِ آن دم‌ودستگاهِ ظاهراً غیرعقلانی، چیزی نیست جز ممکن‌ساختنِ رفتارِ مایمتیک. نمادهای خاصِ هر جنبشِ ضدانقلابی، آدمک‌ها و نقاب‌ها، طبل‌کوبی‌های وحشیانه، تکرارِ یکنواختِ کلمات و ژست‌ها، جملگی اشکالِ گوناگونِ تقلیدِ سازمان‌یافته از اعمال جادویی، یا مایمسیسِ مایمسیس‌اند. پیشوا با قیافه‌گرفتن‌های سینماییِ دست‌چندم و زدنِ کلیدِ کاریزما یا فرهِ هیستریک، حرکات موزون را هدایت می‌کند. او در اجرای نمایش‌اش به نیابت و درهیأت آدمک، ادای چیزی را درمی‌آورد که دیگران در واقعیت از آن محروم شده‌اند. هیتلر می‌تواند مثل یک دلقک قیافه درآورد، موسیلینی جرأتِ آن را دارد که مثل یک آوازه‌خوانِ تنورِ شهرستانیْ خارج بخواند، و گوبلز می‌تواند همچون آن کارگزارِ یهودی که قتل‌اش را توصیه می‌کند، به زبانی چرب‌ونرم حرف بزند، و کوگلین قادر است همچون خودِ مسیح ـ که وی به‌صلیب کشیده‌شدن‌اش را نمایش می‌دهد تا پیوسته خونِ بیشتری جاری شود ـ عشق را موعظه کند. فاشیسم از این نظر نیز تام‌گراست که می‌کوشد قیامِ طبیعتِ ستم‌دیده علیه سلطه را مستقیماً در خدمت خودِ سلطه قرار دهد.

این مکانیسم نیازمندِ یهودیان است. رؤیت‌پذیریِ آنان که به‌طرزی مصنوعی تشدید شده، همچون نوعی میدان مغناطیسی بر فرزندِ مشروعِ تمدنِ غیریهودی اثر می‌گذارد. فردِ ریشه‌دار [غیریهودی]، به‌میانجی تفاوت‌اش با فرد یهودی، از

انسانیتِ مشترکِ خویش با همگان آگاه می‌شود، و در نتیجه حسی از تضاد و بیگانگی در او القا می‌شود. بدین‌سان، تکانه‌های تحریم‌شده‌ای که در تقابل با کار در شکل مسلطاش عمل می‌کنند، به مشخصات خاص بدل می‌شوند که مشوق سازش‌اند. در برابرِ این امر، موقعیتِ اقتصادیِ یهودیان، این واپسین فریبکارانِ فریب‌خورده‌ی ایدئولوژی لیبرال، هیچ نوع حمایتِ تضمین‌شده‌ای دربرندارد. از آنجا که آنان برای تولیدِ این جریان‌های روانیِ القایی به‌غایت مناسب‌اند، پس چنین کارکردهایی بی‌هیچ مقاومتی به آنان اختصاص می‌یابد. آنها شریکِ سرنوشتِ همان طبیعتِ به‌پاخاسته‌ای‌اند که فاشیسمْ ایشان را جایگزینِ آن می‌کند، و به شکلی کورکورانه و در عین حال تیزبینانه مورد استفاده قرار می‌گیرند. چندان فرقی نمی‌کند که یهودیان درمقام افراد، به‌واقع حاملِ آن خصوصیاتِ مایمتیکی باشند که موجدِ این عفونتِ بدخیم است، یا آنکه این خصوصیات صرفاً به آنان نسبت داده شده باشد. به محض آنکه صاحبانِ قدرتِ اقتصادی بر ترس خویش از به‌کارگیریِ عواملِ فاشیسم غلبه کرده باشند، هماهنگیِ اجتماعِ ملی در تقابل با یهودیان به صورتی خودکار برقرار می‌شود. آنان قربانیِ نظم مسلط می‌شوند، آن‌هم زمانی که این نظم به‌واسطه‌ی بیگانگیِ فزاینده‌اش از طبیعت، به طبیعتِ محض درغلتیده است. یهودیانْ در کل متهم‌اند به اجرای مناسکِ خونبار و جادوی ممنوع. پوشیده در هیأت یک اتهام، اشتیاقِ نیمه‌آگاهِ جماعتِ بومی به بازپس‌غلتیدن به مراسمِ مایمتیکِ قربانی، مجدداً شادمانه به درون آگاهیِ ایشان راه می‌یابد. به محض آنکه تمام دهشتِ عصر نخستین، که تمدن بساطاش را برچیده بود، از طریق فرافکنی به یهودیان، درمقام منفعتِ عقلانی اعاده شود، دیگر کسی جلودارش نخواهد بود. این دهشت می‌تواند در واقعیت محقق شود و تحققِ این شرّ حتی

محوی [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] تحقق [illegible] محض [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] تحریکی [illegible]

[illegible]

[illegible] که همه چیز [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

توسط وسوسه‌ی غرایز پست، اشتیاق به جانور و خاک، پرستش تصاویر. از آنجا که آنان مفهوم غذایِ حرام (کوشر) را ابداع کرده‌اند، خود به عنوان خوکْ اذیت و آزار می‌شوند. یهودستیزان خود را به مقام مجریانِ عهد عتیق منصوب می‌کنند: آنان مراقب‌اند تا یهودیان که از درخت معرفت خورده‌اند، به خاک و خاکستر عودت داده شوند.

VI

یهودستیزیْ مبتنی بر فرافکنیِ کاذب است. یهودستیزیْ وارونه‌ی مایمسیسِ راستین است و قرابت ژرفی با امر سرکوب‌شده دارد؛ چه بسا خودْ همان ویژگیِ شخصیتیِ رقت‌باری باشد که این امر در آن رسوب می‌کند. اگر مایمسیسْ خود را همانندِ محیط پیرامون‌اش می‌کند، فرافکنی کاذبْ محیطِ پیرامون را همانندِ خودش می‌سازد. اگر برای اولی، امر بیرونی بدل به مدلی می‌شود که امر درونی در قالب آن درمی‌آید تا امر بیگانه به چیزی مأنوس و معلوم بدل گردد، دوّمی درونِ خروشان را به جهانِ بیرون پرتاب می‌کند و بر صمیمی‌ترین دوستْ داغِ دشمن می‌زند. تکانه‌هایی که از سوی سوژه به عنوان ویژگی‌های خودش تصدیق نمی‌شوند ولی به او تعلق دارند ، به ابژه نسبت داده می‌شوند: یعنی به قربانیِ نشان‌شده. نزد فرد پارانوییکِ معمولی، انتخاب قربانیْ آزادانه نیست، بلکه از قوانینِ بیماریِ او تبعیت می‌کند. در فاشیسم، این‌گونه رفتارْ جزئی از سیاست می‌شود، ابژه‌ی بیماری به‌منزله‌ی امری که واقعاً وجود دارد معرفی می‌شود، و نظامِ توهماتْ به‌منزله‌ی هنجاری عقلانی در جهانی که

هر نوع انحرافی را به روان‌رنجوری بدل می‌سازد . مکانیسمی که نظام توتالیتر آن را به خدمت می‌گیرد، به قدمتِ خودِ تمدن است. همان رانه‌های جنسی‌ای که بشریت سرکوب‌شان کرده، چه در فرد و چه در مردمان باقی می‌مانند و با استحاله‌ی خیالیِ جهانِ پیرامون به نظامی شیطانی، حضورِ خود را به رخ می‌کشند. آنان که اسیرِ شهوتِ کورِ کشتن‌اند، پیوسته در قربانیانْ صیادانی را دیده‌اند که ایشان را ناچار به دفاع از خود کرده‌اند، و قدرتمندترین امپراطوری‌ها و اغنیا ضعیف‌ترین همسایگان‌شان را پیش از خُردکردن‌شان، تهدیدی تحمل‌ناپذیر دانسته‌اند. عقلانی‌کردن هم نوعی مکر بود و هم نوعی اجبار [درونی]. آنکه به‌عنوان دشمن برگزیده می‌شد از پیش به چشمِ دشمن نگریسته می‌شد. آشفتگی از آن روست که سوژهْ سهمِ خود و سهمِ دیگران در شکل‌گیریِ موضوعِ فرافکنده شده را از هم تمییز نمی‌دهد.

به معنایی خاص، هر نوع ادراکی درحکم فرافکنی است. فرافکنیِ تأثیرات حسّیْ میراثی است از پیش‌تاریخِ حیوانی، مکانیسمی در خدمت دفاع و یافتن غذا، نوعی گسترشِ آمادگی برای نبرد، که گونه‌های حیوانیِ بالاتر به یاریِ آن به هرگونه حرکتی، صرف نظر از نیتِ عاملِ حرکت، با حمله یا سکون واکنش نشان می‌دادند. همچون سایر شکل‌های رفتارِ تهاجمی یا تدافعی که به واکنش‌های غیرارادی بدل شدند، فرافکنی نیز در آدمیْ خودکار شده است . بدین‌سان جهانِ عینیِ او به‌منزله‌ی محصولِ آن هنری برساخته شده است که «در ژرفای جان آدمی پنهان است و طبیعت به‌سختی ممکن است به ما اجازه دهد طرزِ کارِ واقعیِ آن را کشف کنیم و عیانْ پیشِ چشمان‌مان قرار دهیم».[2] اگر نقدِ

2. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. 2 ed. *Werke*. Vol.III, P. 180 f [kant's Critique *of pure Reason, op. cit.*, P. 183 [B 180f]

کانت از معرفت را به‌شیوه‌ای انسان‌شناختی به‌کار بندیم، نظامِ اشیاء و امور، آن جهانِ ثابت و پابرجایی که علم صرفاً نُمودی انتزاعی از آن است، محصول ناآگاهانه‌ی ابزارِ حیوانی در نبرد برای بقاست ـــ این نظام همان فرافکنیِ خودکار است. امّا در جامعه‌ی بشری، جایی که هم‌پای شکل‌گیریِ فرد، حیات تأثری و فکری، هر دو، پیچیده و متمایز می‌شوند، فرافکنی باید به‌طرزی فزاینده مهار و هدایت شود، افراد باید دقیق‌ترکردن و ازکارانداختنِ آن، هر دو، را بیاموزند. همچنان‌که اجبارِ اقتصادی به آنان می‌آموزد تا میانِ افکار و احساسات خود و دیگران تمییز قائل شوند، تمایزِ میان بیرون و درون، امکانِ فاصله‌گرفتن و یکی‌شدن، خودآگاهی و وجدانْ ظهور می‌کند. فهمِ این شکلِ مهارشده‌ی فرافکنی و انحطاطِ آن به فرافکنیِ کاذبی که ذاتیِ یهودستیزی است، نیازمندِ تأمل دقیق‌تری است.

نظریه‌ی فیزیولوژیکیِ ادراک که از زمان کانت بدین‌سو، فیلسوفان آن را به‌مثابه رئالیسمی خام و برهانیْ دَوری خوار شمرده‌اند، بر آن است که جهانِ ادراکْ بازتابی از داده‌هایی است که مغز، تحتِ هدایتِ عقل، از ابژه‌های واقعی دریافت می‌کند. برطبق این نظر، نمایه‌های ذره‌ایِ دریافت‌شده، یا تأثرات، به‌شیوه‌ای فیزیولوژیکی، ثبت و سپس توسط فاهمه مرتب می‌شوند. اگرچه هوادارانِ نظریه‌ی گشتالت (Gestalt theory) ممکن است اصرار ورزند که جوهرِ فیزیولوژیکیْ نه صِرفِ ذره‌ها بلکه ساختار را دریافت می‌کند، لیکن شوپنهاوئر و هلمهولتز، به‌رغم یا اصلاً به‌خاطرِ دَوری‌بودنِ دیدگاه‌شان، نسبت به رابطه‌ی درهم‌تنیده‌ی سوژه و ابژه آگاه‌تر بودند تا دیدگاهِ منعکس در انسجامِ منطقیِ مکاتب رسمیِ نوکانتی و نوـروان‌شناختی: تصویرِ ادراکی به‌واقع حاویِ مفاهیم و احکام است. میان ابژه‌ی واقعی و داده‌ی حسّیِ تردیدناپذیر، میان

بیرون و درون، مغاکی دهن گشوده است که سوژه باید با به‌خطرانداختنِ خویش بر آن پل زند. برای منعکس‌ساختنِ شیء آنچنان‌که هست، سوژه باید چیزی بیش از آنچه از آن دریافت می‌کند، بدان بازپس دهد. سوژهٔ جهانِ بیرون از خویش را با ردّپاهایی که شیء در حواس‌اش به‌جا می‌گذارد، می‌آفریند: یعنی وحدتِ شیء در متعلقات و حالات متکثراش. سوژه حینِ انجام این کار، حین فراگیریِ نحوه‌ی بخشیدن نوعی وحدتِ تألیفی نه فقط به تأثرات بیرونی، بلکه به تأثرات درونی که به تدریج خود را از قبلی‌ها مجزا می‌کنند، با کنشی رویه‌عقب، نفس را برمی‌سازد. نفسِ (ego) اینهمانْ تازه‌ترین محصولِ دائمیِ فرافکنی است. این نفس، در فرآیندی که به‌لحاظ تاریخی فقط زمانی می‌توانست تحقق پذیرد که قوای فیزیولوژیکیِ ساختمان آدمی کاملاً رشد یافته بود، به‌مثابه کارکردی وحدت‌یافته و در عین حال بی‌مرکز ظهور کرده است. امّا حتی در مقام نفسی که به‌طرزی خودآیین عینی شده است، هیچ نیست مگر همان چیزی که جهانِ عینیْ نزدِ اوست. ژرفنایِ درونیِ سوژه متشکل از چیزی نیست مگر ظرافت و غنای جهانِ ادراکیِ بیرونی. اگر این درهم‌تنیدگی بگسلد، نفس سنگ می‌شود. نفس، به‌طرزی پوزیتیویستی، در ثبتِ داده، بی‌آنکه خود چیزی بدهد، خلاصه شده است، و بدین‌سان تا حدِ یک نقطه مچاله می‌شود، و هنگامی که به‌طرزی ایده‌آلیستی جهان را از دل خاستگاهِ بی‌بنیادِ خویش فرامی‌فکند، خود را در تکرارِ یکنواخت به تَه می‌رساند. در هر دو مورد، جان یا همان روح (geist) از تن‌اش به‌در می‌شود. تنها میانجی‌گری یا وساطت، که در آن داده‌ی حسیِ بی‌معنا تفکر را تا حدِ کاملترین باروری‌ای که در توان‌اش است برمی‌کشد، و در آن تفکر، از سویی دیگر، بی‌هیچ امّا و اگری خود را به دستِ تأثرِ فراگیر می‌سپارد ـ تنها وساطت می‌تواند بر انزوایی غلبه کند که کلِ طبیعت

از آن در رنج است. نه یقینِ بی‌تشویشِ تفکر و نه وحدتِ پیش‌مفهومیِ ادراک و ابژه، بلکه فقط تضادِ بازاندیش‌گونه‌ی آن دوست که امکانِ آشتی را در خود نهفته دارد. این تضاد در بطنِ سوژه درک می‌شود، سوژه‌ای که درونِ آگاهی خود، مالک جهانِ بیرونی است و با این حال آن را به مثابه دیگری بازمی‌شناسد. از این رو تأمل و بازاندیشی [در باب این تضاد]، یعنی حیات عقل، درمقام فرافکنیِ آگاهانه رخ می‌دهد. عنصرِ بیمارگونه در یهودستیزیْ نه خودِ رفتارِ فرافکنانه، بلکه حذفِ تأمل از چنین رفتاری است. از آنجا که سوژه نمی‌تواند چیزی را به ابژه بازگرداند که از آن دریافت کرده است، پس به‌عوضِ غنی‌شدنْ فقیر می‌شود. سوژهْ تأمل و بازاندیشی را در دو جهت از دست می‌دهد: چون دیگر نمی‌تواند ابژه را منعکس (reflect) کند، دیگر بر خود تأمل (reflect) نمی‌کند و بدین‌سان توانایی تفکیک‌کردن را از دست می‌دهد. به‌عوضِ صدای وجدان، صداها[ی اشباح] را می‌شنود، به‌عوضِ آزمودنِ درونیِ خود به قصدِ تنظیمِ سندی از طمعِ خود برای قدرت، *سندِ آبای صهیون* را به دیگران نسبت می‌دهد. نفس در عین حال که می‌خشکد، سرریز می‌کند و به‌طرزی بی‌حدوحصر جهانِ بیرون را با آنچه در درونِ خودش است پر می‌کند؛ ولی آنچه در جهان جای می‌دهد، امری به‌غایت ناچیز است، نوعی تراکمِ متورمِ ابزارِ صرف، رابطه‌ها ، بندوبست‌ها، فعالیتی تیره و تار که تفکرْ نوری بر آن نمی‌تابد. خودِ سلطه، حتی در شکل مطلق‌اش، که ذاتاً فقط یک ابزار است، در فرافکنیِ مهارگسیخته به قصد و غایتِ خویشتن و دیگری، هر دو، یا به نفسِ غایت بدل می‌شود. دستگاهِ فکریِ تیزوبُرّاشده‌ی بشر درقالب بیماریِ فرد، بار دیگر خودِ بشر را نشانه می‌رود و تا حدِ همان ابزارِ کور خصومت که در پیش‌تاریخِ حیوانی بود پس می‌رود، ابزاری که در رابطه‌ی نوع بشر با باقی طبیعت همواره

در کار بوده است. درست همان‌گونه که نوع بشر از هنگام ظهورش، خود را به دیگران به‌مثابه بالاترین حدّ پیشرفت و توانا به هولناک‌ترین ویرانگری معرفی کرده است؛ درست همانطور که در محدوده‌ی نوع بشر، نژادهای پیشرفته با نژادهای بدوی‌تر، و مللِ به‌لحاظ فنیْ برتر با مللِ عقب‌مانده از بالا بر خورد کرده‌اند، فرد بیمار نیز با دیگر افراد چنین می‌کند، حال چه دچارِ خودْبزرگ‌بینی باشد چه دچارِ توهمِ آزاربینی. در هر مورد، سوژه در مرکز است و جهانْ بهانه‌ای صرف برای توهمِ او؛ جهان به عصاره‌ی سترون یا مطلقاً قادرِ همان چیزی بدل می‌شود که بدان فرافکنده شده است. آن رودررویی که فرد پارانوئیک در هر مرحله، بی‌استثناء از آن شِکوه می‌کند، نتیجه‌ی فقدان مقاومت، و آن خلایی است که سوژه‌ی درخودحبس‌شده گردِ خویش می‌آفریند. فرد پارانوئیک نمی‌تواند باز ایستد. ایده یا فکر[حاکم بر ذهن او] ، که هیچ پیوند محکمی با واقعیت ندارد، هر چه بیشتر [بر درستی خویش] پا می‌فشارد و به ایده‌ای تثبیت‌شده بدل می‌گردد.

از آنجا که افرادِ پارانوئیک جهانِ خارج را صرفاً تا آنجا که مطابقِ اهدافِ کورکورانه‌شان است ادراک می‌کنند، تنها قادراند به‌طرزی بی‌پایان نفسِ خویش را، که در قالبِ نوعی شیدایی تجریدی از آنها بیگانه گشته است، تکرار کنند. این شِما یا شاکله‌ی قدرتِ محض، که به‌یکسانْ دیگری و نفسی را که با خویش در ستیز است، در خود فرو می‌برد، هر چه را بَر سرِ راه‌اش قرار بگیرد، به تصرف درمی‌آورد، و آن را بی‌هیچ اعتنایی به غرابت‌اش، در شبکه‌ی اسطوره‌ایِ خود می‌گنجاند. حلقه‌ی فروبسته‌ی همسانیِ ابدیْ بدل به جانشینِ قدرتِ مطلق می‌شود. چنان است که گویی ماری که به آدم و حوا[۲] گفت: «همچون خدا خواهد شد»، در فرد پارانوئیک به وعده‌ی خود عمل کرده است. او هر چیزی را

به صورتِ خویش می‌آفرینند. به نظر می‌رسد به هیچ جنبنده‌ای نیاز ندارد و با این حال از همه می‌خواهد خادمِ او باشند. اراده‌ی او در کلِ جهان جاری است؛ هیچ چیز نباید با او پیوند بگسلد. نظامِ او فاقد هرنوع جهش یا گسست است. او درمقام طالع‌بین، قدرت‌هایی را به ستارگان عطا می‌کند که مایه‌ی تباهی فردِ از همه جا بی‌خبراند، حال چه این، تباهیِ دیگران در مرحله‌ی پیش‌بالینی باشد، چه تباهی منِ خودِ او در مرحله‌ی بالینی. درمقام فیلسوف، تاریخِ جهانی را به مُجریِ تحققِ فروپاشی‌ها و فجایعِ محتوم بدل می‌کند. درمقام فردی، سراسر دیوانه یا مطلقاً عاقل، آنانی را که نشانِ قربانی بر چهره دارند، یا از طریق کنشِ فردیِ ترور یا به‌لطفِ استراتژیِ به‌دقت برنامه‌ریزی‌شده‌ی قلع‌وقمع، از بین می‌برد. بدین‌سان است که توفیق یارِ اوست. درست همانطور که زنان، مرد پارانوئیک بی‌اعتنا را می‌پرستند، ملت‌ها نیز در برابر فاشیسمِ تام‌گرا به زانو درمی‌آیند. عنصر پارانویا در سرسپردگان ، به فرد پارانوئیک چنان واکنش نشان می‌دهد که به روحِ شیطانی، و ترس‌شان از وجدان به بی‌قیدوبندیِ مطلق او، که برای ایشان نعمتی است. آنان دنبالِ مردی راه می‌افتند که نگاه‌اش از ایشان درمی‌گذرد، مردی که آنان را همچون سوژه به‌حساب نمی‌آورد، بلکه به کارِ اجرایِ اهدافِ متعددِ خود می‌گمارد. همچون هر کس دیگری، این زنان نیز اشغالِ مناصبِ کوچک و بزرگِ قدرت را بدل به مذهبِ خویش کرده‌اند، و خودشان را هم به مخلوقاتِ بدسرشتی که جامعه چنین داغی بر آنها زده است. و بدین‌سان، آن نگاهی که آزادی را به یادشان می‌آورد، نزد آنان ناگزیر همچون نگاه فردِ اغواگرِ بیش از حد ساده‌دل، تعبیر می‌شود. دنیای آنان وارونه است. امّا ایشان در عین حال، همچون خدایانِ کهن که از نگاهِ مؤمنان می‌گریختند، می‌دانند که در پسِ حجاب‌شان، چیزی مرده و بی‌جان نهفته است. آنان در نگاهِ غیرپارانوئیک و

لبریز از اعتماد، روحی را به یاد می‌آورند که در درون‌شان مرده است، زیرا آنان بیرون از خویش، چیزی جز ابزارِ سردِ صیانت‌نفس نمی‌بینند. این شکل از تماس [بری از سؤظن] در درون‌شان شرم و خشم را بیدار می‌کند. با این حال، مرد دیوانه با آنها ارتباط بر قرار نمی‌کند حتی آن زمانی که همچون پیشوا در سیمای‌شان خیره شود. او صرفاً به آتش‌شان دامی می‌زند. آن نگاهِ نافذِ معروفِ او، برخلافِ نگاهِ رها، حافظِ فردیّت نیست. این نگاهْ خشک و ثابت می‌کند. دیگران را با محبوس‌کردن‌شان در دژِ مونادگونه و فاقدِ دروپنجره‌ی شخصِ خودشان، به وفاداریِ یک‌سویه مقیّد می‌سازد. نگاهِ او وجدانی را بیدار نمی‌کند بلکه مسؤلیتی زودرس را به آدمیان تحمیل می‌کند. نگاهِ نافذ و نگاهِ درگذرنده، نگاهِ افسون‌گر (Hypnotic) و نگاهِ بی‌اعتنا، از یک جنس‌اند: در هر دو مورد، سوژه محو می‌شود. زیرا این هر دو نگاهْ فاقدِ بازتاب [و تأمل] اند و برق‌شان کسانی را می‌گیرد که عاجز از تأمل‌اند؛ به اینان خیانت می‌شود: زنان طرد می‌شوند، ملت‌ها تا آخر می‌سوزند و به خاکستر بدل می‌گردند. بدین‌سان از شخصیتِ درخودْ حبس‌شده چیزی جز کاریکاتورِ قدرتِ الاهی باقی نمی‌ماند. درست همان‌گونه که ژستِ حاکمانه‌ی او در واقعیت عاری از هرگونه قدرتِ خلاّق است، لاجرم، همچون شیطان، فاقد صفات و مشخصاتِ آن اصلی است که به‌زور تصاحب‌اش می‌کند: عشقِ آمیخته به مراقبت و آزادیِ بهره‌مند از اطمینانی درونی. او خبیث است و اجبار به پیش‌اش می‌راند، و به اندازه‌ی قدرت‌اش ضعیف است. اگر چنانکه می‌گویند، قدرت مطلقِ الهیْ جهان خلقت را به جانب خویش می‌راند، لاجرم این قدرتِ مطلقِ شیطانی و موهومْ همه چیز را به درونِ عجز خویش فرو می‌برد. رازِ سلطه‌ی او همین است. نفسی که از سرِ اجبار فرامی‌افکند، جز شوربختیِ خودش چیزی را نمی‌تواند فرافکنی کند،

شوربختی‌ای که او به‌خاطر فقدانِ تأمل، از شالوده‌ی آن، که در بطن خودش نهفته است، منفصل گشته است. از این روست که محصولاتِ فرافکنیِ کاذب، یعنی شاکله‌های کلیشه‌ایِ تفکر و واقعیت، هر دو، ثمراتِ فاجعه‌اند. برای «من»، که در مغاکِ بی‌معنایِ خویش فرومی‌رود، ابژه‌ها بدل به تمثیل‌های ویرانی می‌شوند که حاوی معنای سقوطِ خودِ اویند.

نظریه‌ی روانکاوانه‌ی فرافکنیِ بیمارگونهْ انتقالِ تکانه‌هایِ اجتماعاً تحریم‌شده از سوژه به ابژه را جوهرِ این فرافکنی تشخیص داده است. *من*، تحتِ فشارِ *ابرمن*، اشتیاق‌های پرخاشگرانه‌ی منعبث از *آن* (id) ــ که به‌خاطر شدت و قوت‌شان برای خودِ او نیز خطرناک‌اند ــ را به‌منزله‌ی نیاتِ شوم به جهان بیرون فرافکنی می‌کند، و بدین‌سان موفق می‌شود از آنها درمقام واکنش‌هایی به آن جهانِ بیرونی خلاص شود، حال یا در قالب خیال‌پردازی از طریق یکی‌شدن با تبهکارِ فرضی و یا در واقعیت از طریق دفاعِ مشهود از خویش. امر ممنوع که به پرخاشگری مبدل شده است، معمولاً در سرشتِ خود همجنس‌خواهانه است. به‌واسطه‌ی ترسِ از اختگی، اطاعت از پدرْ از اختگی جلوگیری می‌کند، آن‌هم به لطفِ تطبیق‌دادنِ حیات عاطفیِ آگاهانه‌ی فرد با حیات عاطفیِ دختر کوچک، و نفرت از پدر به‌منزله‌ی کینه‌ای ابدی سرکوب می‌شود. در پارانویا، این نفرت تا حد نوعی آرزویِ اختگی شدت می‌یابد، آرزویی که در قالبِ اشتیاقی فراگیر به تخریب متجلّی می‌شود. سوژه‌ی بیمار به مرحله‌ی خلط باستانیِ عشق و سلطه پسرفت می‌کند. دغدغه‌ی او نزدیکیِ فیزیکی، تصاحب‌کردن و نهایتاً برقراریِ رابطه به هر قیمتی است. از آنجا که او نمی‌تواند میل را در درون خویش تصدیق کند، توأم با حسادت و آزار به دیگری حمله می‌کند، درست همان‌گونه که فردِ لواطگرِ سرکوب‌شدهْ در هیأت شکارچی یا درشکه‌ران با

حیوانات چنین می‌کند. جذابیتْ از چسبیدنِ بیش از حد برمی‌خیزد یا در نگاه اول سر برمی‌آورد؛ ممکن است از شخصیت‌های بزرگ ساطع شود، نظیر موردِ متمردان و قاتلانِ رئیس‌جمهورها، یا از مفلوک‌ترین آدم‌ها نظیر آنچه در خودِ پوگروم رخ می‌دهد. ابژه‌های تثبیت (fixation)، همانند چهره‌های پدر در کودکی، تعویض‌پذیراند؛ هر ابژه‌ای که تثبیت بدان برخورد کند، به کارش می‌خورد؛ توهمِ مرتبط‌بودن، بی‌آنکه ارتباط و پیوندی ایجاد کند، فوران می‌کند. فرافکنیِ بیمارگونه درحکم جدّوجهدِ مزبوحانه‌ی آن من‌ای است که، به زعم فروید، در مقاومت علیه محرک‌های درونی بی‌اندازه عاجزتر است تا علیه محرک‌های بیرونی: مکانیسم روانی، زیر فشارِ پرخاشگریِ همجنس‌خواهانه‌ی فروخورده، متأخرترین دستاوردِ خویش در عرصه‌ی تکوینِ نوع بشر، یعنی ادراک نفس، را از یاد می‌برد و آن پرخاشگری را به‌منزله‌ی دشمنی در جهان [خارج] تجربه می‌کند تا بتواند بهتر بر آن فائق آید.

ولیکن این فشار بر فرآیند معرفتیِ سالم نیز، درمقام سویه‌ای از ساده‌لوحیِ بری از تأملِ آن، اِعمال می‌شود، ساده‌لوحی‌ای که به جانبِ خشونت گرایش دارد. هرکجا که انرژی‌های فکری بر نیاتِ معطوف به بیرون متمرکز شوند، هرکجا که مسأله بر سرِ تعقیب‌کردن، به‌کرسی‌نشاندن، به‌چنگ‌آوردن باشد ــ یعنی آن دسته أعمالی که از مرتبه‌ی غلبه‌ی بدوی بر حیوانات به مرتبه‌ی روش‌های علمیِ مهار و هدایتِ طبیعت تصعید یافته‌اند ــ فرآیندِ سوبژکتیو در رونډِ شالکه‌سازی به‌سادگی از نظر دور می‌ماند، و نظام به‌منزله‌ی خودِ شیء برنهاده می‌شود. تفکرِ عینی‌ساز، همچون همتایِ بیمارگونه‌اش، واجدِ خودسریِ مشهود در نیّتی ذهنی است که هیچ ربطی به ابژه ندارد؛ این تفکر با فراموش‌کردنِ ابژه، همان خشونتی را بر آن روا می‌دارد که بعدها در عمل بر آن اِعمال خواهد

شد. رئالیسمِ نامشروطِ بشریت متمدن، که در فاشیسم به اوج می‌رسد، مورد خاصی از توهمِ پارانوئیک است که طبیعت و سرآخر خودِ ملت‌ها را از سَکَنه خالی می‌کند. پارانویا مقیمِ همان مغاکِ عدم‌یقینی است که هر عملِ عینی‌ساز به‌ناچار باید بر آن پل زند. از آنجا که هیچ برهانِ مطلقاً قاطعی علیه احکامِ به‌لحاظِ موضوعیْ کاذب در کار نیست، ادراکِ تحریف‌شده‌ای که این احکام در پس آن کمین کرده‌اند، درمان‌شدنی نیست. هر ادراکی به‌طرزی ناآگاهانه حاویِ عناصرِ مفهومی است، درست همان‌گونه که هر حکمی حاوی عناصرِ پدیداریِ ناروشن است. از آنجا که حقیقت نیز با قوه‌ی تخیلْ آمیخته است، همواره ممکن است سوژه‌ی برخوردار از این تخیّلِ مخدوشْ حقیقت را امری خیال‌پردازانه بداند و توهمِ خویش را حقیقت. سوژه‌ی علیل‌شده از عنصر تخیلیِ ذاتیِ خودِ حقیقت است که تغذیه می‌کند، آن‌هم با به‌نمایش‌گذاردنِ بی‌وقفه‌ی آن. او به‌طرزی دموکراتیک، بر حقوقِ مساوی برای توهم‌اش پافشاری می‌کند، زیرا، به‌واقع، حتی حقیقت نیز خدشه‌ناپذیر نیست. در همان حال که شهروند تصدیق می‌کند که یهودستیزْ برخطاست، خواستارِ آن است که قربانی نیز گناه‌کار باشد. از این رو هیتلر خواستارِ حقِ کشتارجمعی به نام اصلِ حاکمیتْ تحتِ قانونِ بین‌الملل است، اصلی که نسبت به هرنوع اِعمالِ خشونت در کشوری دیگر تساهل دارد. او همچون هر فردِ پارانوئیک، از همسانیِ ریاکارانه‌ی حقیقت و سفسطه سود می‌بَرد، با این حال تمایزِ میانِ آندو هرچند الزام‌آور نیست، قطعی است. ادراکْ تنها مادامی امکان‌پذیر است که شیء پیشتر به‌منزله‌ی امری متعیّن برای مثال درمقام نمونه‌ای از جنس یا گونه درک شده باشد. ادراک درحکم نوعی بی‌واسطگیِ باواسطه، ادراکْ آکنده از قدرتِ وسوسه‌گرِ حس یا شهوت، است. ادراکْ امر ذهنی را کورکورانه به بداهتِ ظاهریِ ابژه انتقال می‌دهد. فقط کارِ

خودآگاهانه‌ی تفکر ـــ یعنی بر طبق ایده‌آلیسمِ لایبنیتسی و هگلی، فقط فلسفه ـــ است که می‌تواند از چنگِ این قدرتِ توهم‌زا بگریزد. تفکر، همچنان‌که در روند شناخت، عناصر مفهومی‌ای را، که به‌نحوی وساطت‌نیافته در ادراک نهاده شده‌اند و لاجرم الزام‌آوراند، تشخیص می‌دهد، آنها را تدریجاً به سوژه بازمی‌گرداند و از قدرتِ شهودی‌شان عاری می‌سازد. در این روند، معلوم می‌شود که هر یک از مراحل پیشین، از جمله علم، در قیاس با فلسفه نوعی ادراک، نوعی پدیده‌ی بیگانه‌شده‌اند که عناصرِ فکریِ باز شناخته‌نشده در آن‌رخنه کرده‌اند؛ درجازدن در این مرحله، بی‌هیچ نفی، بخشی از آسیب‌شناسیِ تصدیق‌شده‌ی معرفت را تشکیل می‌دهد. سوژه‌ای که به‌نحوی ساده‌لوحانه و خامْ مطلق‌ها را برمی‌نهد، حال هر اندازه هم که دخالتِ او کلی باشد، رنجور است، و منفعلانه تسلیمِ برقِ کورکننده‌ی بی‌واسطگیِ کاذب می‌شود.

لیکن این‌چنین کوری از عناصرِ برسازنده‌ی هر نوع حکمی، و توهمی ضروری است. هر حکمی، حتی نوع سلبیِ آن، اطمینان‌بخش است. امّا هر اندازه هم که یک حکم به قصدِ تصحیحِ خود، بر تک‌افتادگی نسبیت‌اش تأکید گذارد، به‌ناچار باید محتوایِ هرچند بااحتیاطْ صورت‌بندی‌شده‌ی خود، یا همان دعویِ خود، را به‌منزله‌ی امری تصدیق کند که صرفاً تک‌افتاده و نسبی نیست. همین است که سرشتِ آن را به‌منزله‌ی حکم برمی‌سازد، حال آنکه بندهای فرعی صرفاً درحکم سنگربندیِ یک ادعاست. حقیقت، برخلاف احتمال، واجدِ هیچ نوع درجه‌بندی نیست. آن گامِ نفی‌کننده که به ورای حکمِ منفرد پا می‌گذارد و حقیقتِ آن را از نابودی نجات می‌بخشد، تنها تا آنجا امکان‌پذیر است که خود را حقیقت بداند و از این حیث پارانوئیک باشد. جنون و آشفتگیِ فکریِ حقیقی تنها در جمود و بی‌حرکتی، یعنی در عجزِ تفکر برای نفی‌کردن

نهفته است که تفکر، برخلاف حُکمِ ثابت، عملاً در آن خلاصه می‌شود. انسجامِ بیش از حدِ فرد پارانوئیک، عدم‌تناهیِ بدِ حکمِ عوض‌ناشدنی، گویای فقدانِ انسجام در تفکر است؛ فرد پارانوئیک به‌جای آنکه شکستِ دعویِ مطلق را به‌شیوه‌ای مفهومی تا به انتها دنبال کند و بدین‌ترتیب به تعدیل‌کردنِ حکم خویش ادامه دهد، لجوجانه به همان دعوی‌ای می‌چسبد که باعث شکستِ این حکم شده است. تفکر به‌جای آنکه عمیق‌تر در موضوعِ خویش نفوذ کند و در مسیر خود پیش‌تر رود، سراپا خادمِ حکمِ جزئی می‌شود که خود آینده‌ای در پیش‌رو ندارد. مقاومت‌ناپذیریِ این حکم همان محصل‌بودگیِ (positivity) یکپارچه و دست‌نخورده‌ی آن است، و ضعفِ فردِ پارانوئیکْ همان ضعف خودِ تفکر. زیرا تأمل، که در سوژه‌ی سالمْ قدرتِ بی‌واسطگی را درهم می‌شکند، هرگز هم‌اندازه‌ی توهم و نمودی که خود می‌زداید، الزام‌آور نیست. تأمل درمقام حرکتی منفی و بازتابی که مستقیماً به جلو جهت‌گیری نکرده است، بی‌بهره از سبُعیتی است که ذاتیِ امر محصل یا ایجابی است. اگر انرژیِ روانیِ پارانویا برخاسته از آن پویش لیبیدویی‌ای است که روانکاری عیان‌اش می‌سازد، نفوذناپذیریِ عینی آن نیز بر شالوده‌ی چندپهلویی و ابهامیْ استوار است که از کنشِ عینی‌ساز گسستنی نیست؛ به‌واقع، قدرت توهم‌زایِ این کنش از آغاز تعیین‌کننده می‌بوده است. برای روشن‌شدنِ این نکته می‌توان از زبانِ نظریه‌ی انتخابِ طبیعی کمک گرفت و گفت، در دوران شکل‌گیریِ دستگاه حسّیِ بشر، فقط آن دسته از افرادْ بقا یافته‌اند که در آنها قدرت مکانیسمِ فرافکنیْ عمیقاً در قوای منطقیِ ابتداییِ آنان ریشه دوانده بود، یا اینکه تا کمترین حد از رهگذرِ ظهورِ زودرسِ تأمل تعدیل شده بود. درست همانطور که، حتی امروز نیز، فعالیت‌های علمیِ به‌لحاظ عملیْ بارور نیازمندِ توانایی بی‌عیب‌ونقصی در ارائه

تعریف‌اند ـــ توانِ تعطیل‌کردنِ تفکر در آن نقطه‌ای که نیازِ اجتماعیْ مشخص ساخته است، توانِ تعیینِ حدومرزِ حوزه‌ای که بناست تا جزئی‌ترین دقایق‌اش مورد پژوهش قرار گیرد بی‌آنکه از آن فراتر روند ـــ افراد پارانوئیک نیز نمی‌توانند پا را بیرون از شبکه‌ی درهم‌پیچیده‌ی علایق و منافعی گذارند که تقدیرِ روانشناختی‌شان تعیین کرده است. تیزبینیِ ذهنیِ آنها درون دایره‌ای که ایده‌ی تثبیت‌شده‌شان ترسیم کرده است، به ته می‌رسد، چنانکه تیزهوشیِ بشریت بر اثر طلسمِ تمدن تکنیکیْ خود را محو و نابود می‌کند. پارانویا سایه‌ی معرفت است.

آمادگیِ ریشه‌دارِ ذهن برای فرافکنیِ کاذب چنان مصیبت‌بار است که این فرافکنی، درمقام طرح یا شاکله‌ی تک‌افتاده‌ی صیانت نفس ممکـن است بر همـه‌ی آن چیزهایی مسلط شود که از صیانت نفس فراتر می‌رود: فرهنگ. فرافکنیِ کاذب در قلمروی آزادی همچون قلمروی فرهیختن (Bildung) غاصب است؛ پارانویا علامتِ نیمه‌فرهیختگان است ـ نزد چنین افرادی، تمام کلمات به نوعی نظام توهم یا کوششی بدل می‌شود برای اِشغال ذهنیِ مناطقی که تجربه‌شان بدان‌ها دست نمی‌یابد، کوششی برای معنابخشیدنی خشونت‌بار به جهانی که وجودِ خودِ آنها را بی‌معنا می‌سازد، و در عین حال بدنام‌کردنِ همان عقل و تجربه‌ای که ایشان از آن حذف گشته‌اند، و نهادن بارِ گناهی بر دوشِ آندو که حاملِ واقعیِ آن همان جامعه‌ای است که موجدِ چنین حذفی است. نیمه‌فرهیختگان که، برخلاف آنانی که صرفاً نافرهیخته‌اند، دانش محدود را در مقام حقیقتْ جوهری عینی و تجریدی می‌بخشند، نمی‌توانند شکافِ میان درون و بیرون، تقدیر فردی و قانون اجتماعی، نمود و ذات، را که نزدِ آنها تا درجه‌ای تحمل‌ناپذیرْ حادّ شده است، برتابند. البته رنج آنها، در قیاس با پذیرشِ صرفِ

امر داده، که شعورِ ممتاز با آن پیمانِ اتحاد بسته است، به‌واقع حاویِ عنصری از حقیقت است. با این حال نیمه‌فرهیختگان به‌طرزی کلیشه‌ای و با ترس‌ولرز به فرمولی چنگ می‌اندازند که مناسبِ نیازشان است. گاه برای توجیه فاجعه‌ای که رخ داده است، و گاه برای پیش‌بینیِ بلایی پیش‌رو که برخی اوقات در هیأت شکلی از نوزایی ظاهر می‌شود. آن تبیینی که، آمالِ خود ایشان درقالب آن همچون قدرتی عینی نمود می‌یابد، همواره به همان اندازه بیگانه و بی‌معناست که خودِ رخدادِ تک‌افتاده، یعنی در آنِ واحد هم شوم و هم خام و بچگانه است. نظام‌های تاریک‌اندیشِ امروزی همان چیزی را عرضه می‌کنند که اسطوره‌ی شیطان در دین رسمیْ مردمانِ قرون‌وسطی را قادر به انجام‌اش می‌ساخت: انباشتنِ جهان بیرون با معنایی دلبخواهی که اینک فرد پارانوئیکِ تک‌رو آن را برطبق شاکله‌ای تماماً خصوصی می‌سازد که درست به همین دلیل به‌واقع جنون‌آمیز به نظر می‌رسد. تسکینْ توسط نوشداروها و نشست‌های اضطراری و مُهلکی فراهم می‌آید که حال‌وهوایی علمی به خود می‌گیرند و در همان حال راهِ تفکر را سد می‌کنند: حکمتِ متعالیه (theosophy)، جَفْر، طبیعت‌درمانی، رقص‌درمانی (eurhythmy)، پرهیز از مشروبات الکلی، یوگا و هزاران فرقه‌ی دیگر*، که همگی رقیب و در عین حال قابل‌تعویض با یکدیگراند، هرکدام با آکادمی‌ها، سلسله‌مراتب، زبانِ تخصصیِ خاصِ خود، یعنی کلِ قواعدِ بت‌واره‌ی علم و دین. این فرقه‌ها نزد جامعه‌ی فرهیخته و تحصیل‌کرده، مشکوک و بی‌اعتبار باقی می‌ماندند. اما امروزه که تحصیل و فرهیختگیْ خود به دلایل اقتصادی رو به زوال است، شرایطی بی‌سابقه برای

---

* برخی از نمونه‌های مشابه به این مُسکن‌های ژنریک در ایرانِ معاصر عبارتند از: تی.ام، ذن، هوموپاتی، یوگا ، جلسات الاهی قمشه‌ای، مهندسی فکر، انواع خانقاه‌ها.

گسترشِ پارانویا در میان توده‌ها ایجاد شده است. نظام‌های اعتقادیِ ادوارِ گذشته، که از سوی عوام به‌منزله‌ی شکل‌ها و نظام‌هایِ بسته‌ی پارانوییک با تمام وجود پذیرفته می‌شدند، تورهای وسیع‌تری داشتند. این نظام‌ها درست به‌خاطرِ تدقیق و تعیّنِ بس عقلانی‌شان دست‌کم بر فرازشان جایی برای فرهنگ و ذهنیّت باقی می‌گذاشتند که، تعبیرشده به‌مثابه روح، درحکم رسانه‌ی حقیقی‌شان بود. درواقع آنها تا حدی پارانویا را خنثی می‌کردند. فروید انواعِ روان‌رنجوری را ــ حتی در این مورد نیز به‌درستی ــ «فرماسیون‌های جامعه‌گریز» می‌نامد؛ «این روان‌رنجوری‌ها درصدداند به‌یاری ابزارِ خصوصی به چیزی دست یابند که در جامعه از طریقِ کار جمعی حاصل می‌شود.[3]» آن نظام‌های اعتقادی چیزی از آن خصلت جمعی را در خود نگه می‌دارند که افراد را از بروز بیماری حفظ می‌کند. بیماریْ اجتماعی می‌شود: در متن سرمستیِ ازخودبی‌خودشدنِ جمعی ــ که درواقع خودْ نوعی اجتماع را تشکیل می‌دهد ــ کوری به یک رابطه بدل می‌شود و مکانیسمِ پارانوییک، بدون ازدست‌دادنِ توانِ دهشت‌زایی، مهارپذیر می‌شود. این شاید یکی از اصیل‌ترین دستاوردهای ادیان برای بقای نوع بود. اَشکال پارانوئیکِ آگاهی غالباً در کار ایجادِ دسته‌ها، فرقه‌ها و باندهای‌اند. اعضای آنها از باورآوردن به جنونِ خویش در تنهایی می‌ترسند. آنان با فرافکنیِ این جنون، در همه جا چیزی جز توطئه و تبلیغِ مذاهبِ رقیب نمی‌بینند. فرقه یا گروهِ مسلط همواره موضعی پارانوئیک نسبت به دیگران اتخاذ می‌کند؛ از این لحاظ امپراطوری‌های بزرگ، و به‌واقع بشریتِ سازمان‌یافته در مقام یک کل، وضع بهتری از دسته‌ی شکارچیانِ قبایل وحشی ندارند. آنانی که برخلاف میل‌شان از میان انسان‌ها حذف شده بودند، همچون آنانی که از سرِ شوق به

3 Freud, *Totem und. Gesammelte Werke*. IX, p.91.

انسانیتْ خودْ خویشتن را حذف می‌کردند، به‌خوبی می‌دانستند که انسجام بیمارگونه‌ی گروه مسلط از طریق تعقیب و آزارِ ایشان تقویت می‌شود. اعضای عادیِ گروهْ پارانویای خود را با مشارکت در پارانویای جمعی تسکین می‌دهند و با شور و شوق به صُورِ عینی‌شده‌ی جمعی و مشروعِ توهم می‌چسبند. آن *ترس از خلاء** که به یاری آن خود را وقفِ دارودسته‌های‌شان می‌کنند، آنان را به یکدیگر جوش می‌دهد و قدرتی کمابیش مقاومت‌ناپذیر به ایشان می‌بخشد.

همپای مالکیت بورژوایی، آموزش و فرهنگ نیز گسترش یافت و پارانویا را به زوایای تاریکِ جامعه و روان راند. ولی از آنجا که رهایی‌بخشیِ واقعیِ بشریت همزمان با روشنگریِ ذهن رخ نداد، خودِ آموزش نیز بیمار شد. هر چه واقعیت اجتماعی از آگاهیِ فرهیخته عقب‌تر ماند، خودِ این آگاهی نیز بیشتر و بیشتر تسلیمِ نوعی فرآیندِ شیءوارگی گشت. فرهنگْ تماماً کالایی شد و به‌منزله‌ی اطلاعاتی اشاعه یافت که در آنانی که آن را کسب می‌کردند، رخنه نمی‌کرد. تفکر به تنگیِ نفس می‌افتد و خود را به درک فاکت‌های تک‌افتاده و مجزا محدود می‌کند. روابط فکری به‌عنوان تلاشی دست‌وپاگیر و بی‌فایده رد می‌شود. سویه‌ی رشد و تحول در تفکر، یعنی تمام بُعدِ تکوینی و عمقی آن، فراموش می‌شود و تا حدِّ آنچه بی‌واسطهْ حاضر است، یعنی تا حدِّ گسترش افقی تنزل می‌یابد. نظام کنونیِ حیات هیچ فضایی برای نتیجه‌گیری‌های فکری یا معنوی در اختیار نفس نمی‌گذارد. تفکر که تا حدِّ شناخت [صرف] برهنه شده، خنثی می‌شود و منحصراً در خدمت درجه‌بندیِ کیفیِ حاملان خود برای

---

* *horror vacui*، اشاره به یکی از مفاهیم بنیادین فیزیک ماقبل مدرن که بر اساس آن، طبیعت وجود خلاء را برنمی‌تابد.

حوزه‌های خاصی از بازارهای کار و افزایش ارزشِ کالاییِ شخصیت قرار می‌گیرد. بدین‌ترتیب ذهن از هر نوع تأمل در خویش که بناست با پارانویا مقابله کند، عاجز می‌ماند. دست‌آخر، تحتِ شرایط سرمایه‌داریِ پسین، نیمه‌فرهیختگی به روحِ عینی بدل شده است. در فاز توتالیترِ حکومت، مبلغان و خبرگانِ این حکومتْ شارلاتان‌های شهرستانیِ عرصه‌ی سیاست، و همراه آنها نظامِ توهم را درمقام حجت *غایی* (*ultimat ratio*) از نو بر سرِ کار می‌آورند و آنها را بر اکثریتِ افرادِ تحت نظارتی تحمیل می‌کنند که پیشتر به‌لطف سیاستِ کله‌گُنده‌ها و صنعت فرهنگ‌سازیْ نرم و رام شده‌اند. پوچیِ نظام کنونیِ حاکمیت نزدِ آگاهیِ سالم با چنان شفافیّتی پیداست که این نظام برای بقای خویش نیازمندِ آگاهی‌ای بیمار است. تنها آنانی که جنونِ آزار دارند می‌توانند آزاری را تاب آورند که سلطه به‌ناگزیر به هیأت آن در می‌آید، البته به شرط آنکه آنان اجازه‌ی آزارکردنِ دیگران را داشته باشند.

در فاشیسم، جایی که مسئولیت در قبال همسر و فرزند ــ مسئولیتی که تمدنِ بورژوایی به‌طرز دردناکی تلقین کرده است ــ به‌واسطه‌ی سازشگریِ مصرانه‌ی فرد با مقرراتْ پیوسته مخدوش می‌شود، وجدان، در هر حال، رو به نابودی است. برخلاف تصوراتِ داستایوفسکی و رسولان آلمانیِ درون‌گرایی، وجدان عبارت است از سرسپردگیِ نفس به چیزی جوهریْ بیرون از خویش، یعنی تواناییِ بدل‌ساختنِ دغدغه‌های راستینِ دیگران به دغدغه‌های راستینِ خویش. این توانایی متضمنِ تأمل به‌منزله‌ی درهم‌تنیدنِ پذیرندگی و قوه‌ی تخیل است. از آنجا که الغای سوژه‌ی اقتصادیِ مستقل به‌دست صنعت بزرگ ــ بخشی از طریق هضم و جذبِ کارفرمایانِ آزاد، و بخشی از طریق استحاله‌ی کارگران به ابژه‌های اتحادیه‌های کارگری ــ به‌طرزی مقاومت‌ناپذیرْ بنیانِ

تصمیمات اخلاقی را می‌فرساید، تأمل نیز به ناچار باید بخشکد. جان، درمقام امکانِ احساس‌گناهیْ گشوده و واقف به خویش، زوال می‌یابد. وجدانْ عاری از موضوع می‌شود، زیرا مسئولیتِ افراد در قبال خودشان و وابستگان ــ علی‌رغم باقی‌ماندن تحت شمول عناوینِ اخلاقیِ کهن ــ با کارآییِ صرف‌شان برای دم‌ودستگاه تعویض می‌شود. دیگر نمی‌توان کشمکش درونیِ رانه‌ها را، که عاملِ وجدان در آن شکل می‌گیرد، حل‌ّوفصل کرد. احکام اجتماعی، وقتی درونی می‌شوند، نه تنها الزام‌آورتر و در عین حال گشوده‌تر می‌شوند، بلکه همچنین ممکن است از جامعه رهایی یابند و چه‌بسا علیه آن برخیزند؛ فرد، درعوضِ درونی‌کردنِ این احکام، خود را بی‌درنگ و مستقیماً با مقیاس‌های کلیشه‌ایِ ارزش‌ها یکی می‌سازد. زنِ نمونه‌ی آلمانی که زنانگی را در انحصار دارد، چنان‌که مرد آلمانیِ راستینْ مردانگی را، نظیر همتایان‌شان در جاهای دیگر، چیزی جز گونه‌های انسانیِ سازشگر و خنثی‌شده نیستند. نظامِ قدرت به‌رغم و به‌خاطر نقصِ آشکارش چنان غالب شده است که افرادِ ناتوانْ تقدیر خویش را تنها می‌توانند به‌مدد تبعیتِ کورکورانه دفع کنند.

اینکه صیانتِ مأیوسانه‌ی نفس، در مواجهه با چنین قدرتی، مسئولیت و تقصیر دهشت‌اش را به کجا فرافکنی کند، به بخت و اقبالِ هدایت‌شده توسط حزب سپرده می‌شود. یهودیان همان هدفِ ازپیش تعیین‌شده‌ی این بختِ هدایت‌شده‌اند. آن حوزه‌ی گردش که ایشان روزگاری در آن مناصب قدرتِ اقتصادی را صاحب بودند، درحالِ ناپدیدشدن است. شکل لیبرالِ فعالیتِ تجاری روزگاری تأثیر و نفوذی سیاسی به ثروتِ پراکنده عطا کرده بود. اما اینک، مالکانِ این ثروت به محض آنکه رهایی می‌یابند خادم قدرت‌هایی سرمایه‌ای می‌شوند که در دم‌ودستگاهِ دولت ادغام شده‌اند و مرحله‌ی رقابت را

پشت‌سر گذاشته‌اند. ظاهرِ یهودیان در واقعیت هر چه هم که باشد، تصویرشان، تصویرِ شکست‌خوردگان، حاملِ خصوصیاتی است که به‌ناگزیر حاکمیتِ توتالیتر را به خصمِ خونی ایشان بدل می‌سازد: خصوصیاتی چون خوشبختی بدون قدرت، پاداش بدون کار، موطن بدون مرز، دین بدون اسطوره. سلطه‌گران این خصوصیات را ممنوع اعلام می‌کنند زیرا افرادِ تحت سلطهٔ مخفیانه آرزویِ آنها را دارند. سلطه‌گران تنها تا زمانی برجا می‌مانند که زیرسلطه‌گان آنچه را مشتاق‌اش‌اند به موضوعِ نفرت خویش بدل سازند. آنان این کار را به‌مدد فرافکنیِ بیمارگونه انجام می‌دهند، زیرا حتی نفرت نیز به اتحاد با موضوعِ خود می‌انجامد ـ در عمل تخریب. این سویه‌ی منفیِ آشتی است. آشتیْ والاترین مفهومِ یهودیت است، و انتظارْ تمامیِ معنای آن: واکنش پارانوئیک از ناتوانی برای انتظار برمی‌خیزد. یهودستیزان در کارِ تحقق‌بخشیدن به [ایده‌ی] مطلقِ منفی‌شان از طریق قدرت‌اند، آنان جهان را بدل به جهنمی می‌سازند که خود همواره آن را چنین دیده‌اند. تغییرِ ریشه‌ای وابسته به این است که آیا افرادِ تحت سلطه، در مواجهه با جنون مطلق، می‌توانند بر خویش فایق آیند و جنون را عقب برانند یا نه. تنها رهاییِ تفکر از قدرت، الغای خشونت، است که می‌تواند ایده‌ای را تحققِ واقعی بخشد که تابه‌اکنون تحقق‌نیافته باقی مانده است: اینکه یهودیْ انسان است. این درحکم گامی‌خواهد بود به بیرون از جامعه‌ی یهودستیز، جامعه‌ای که یهودیان و دیگران، هر دو، را به سوی بیماری، به سوی بیماری‌ای انسانی، می‌راند. چنین گامی، دروغ فاشیستی را از طریق نقضِ آن تحقق می‌بخشد: سرانجام معلوم می‌شود که مسأله‌ی یهود به‌واقع مبیّنِ نقطه‌ی عطف تاریخ است. بشریت با چیرگی بر بیماری ذهن، که بر خاکِ حاصلخیزِ اتکاءبه‌نفسِ عاری از مهارِ تأمل می‌بالد، دیگر نانژادِ کلی (universal anti-race)

نخواهد بود و بشر به نوع بدل می‌شود که درمقام طبیعت، چیزی بیش از طبیعتِ صرف است، زیرا بر تصویرِ خویش واقف است. رهاییِ فردی و اجتماعی از سلطه درحکم ضدحمله‌ای علیه فرافکنیِ کاذب است، و یهودیان دیگر جویایِ آن نخواهند بود تا با شبیه‌شدن به آن، شرّی را راضی سازند که به‌طرزی بی‌معنا بر سرِ تمام ستمدیدگان، چه حیوان و چه انسان ، نازل می‌شود.

VII

امّا یهودستیزان دیگر وجود ندارند. آخرین‌هاشان لیبرال‌هایی بودند که می‌خواستند عقایدِ ضدلیبرال‌شان را بیان کنند. با پایان سده‌ی نوزدهم، تبرّی‌جستنِ اشرافیت و گروه افسران از یهودیان، به‌رسمِ محافظه‌کاریِ کهن صرفاً امری ارتجاعی محسوب می‌شد. آنانی که پابه‌پای زمانه پیش می‌رفتند، آلوارت‌ها و کنوپل کونزها* بودند. آنان پیروان‌شان را از میان همان مصالحِ انسانی‌ای جمع می‌کردند که پیشوا، ولی پشت‌شان به آشوب‌گرها و کلّه‌شق‌های ناراضی در کل کشور گرم بود. وقتی مردم مواضعِ یهودستیزانه را به زبان می‌آوردند، آنان احساس می‌کردند در آنِ واحد هم بورژوای‌اند و هم شورشی. غرولندهای ناسیونالیستی‌شان همچنان درحکم شکلِ مخدوش‌شده‌ای از آزادیِ

---

* Hermann Ahlwardst : نویسنده‌ی جزوه‌های یهودستیز، نماینده‌ی رایش‌تاگ در پایان قرن نوزدهم که برای سال‌ها ظهورش در محافل عمومی با جاروجنجال و رسوایی همراه بود.

Hermann kunz : معلمِ دانشکده‌ی افسری، دبیرِ حزب ملیِ آلمان، عوام‌فریبِ یهودستیز؛ نام مستعارِ وی (knüppel چماق) مأخوذ از کتک‌کاری‌های مکرر در جلسات او است.

مدنی بود. سیاست یهودستیزان که برخاسته از سالن‌های آبجوخوری بود، دروغ لیبرالیسمِ آلمانی را فاش ساخت، همان لیبرالیسمی که این سیاست از آن تغذیه می‌کرد و نهایتاً زمینه‌ی زوال‌اش را فراهم آورد. اگرچه آنان از میان‌مایگیِ خویش به‌منزله‌ی جوازی برای کتک‌زدنِ یهودیان بهره می‌بردند، کتک‌زدنی که جنایتِ کلی را از پیش در خود نهفته داشت، امّا ازنظر اقتصادی آنقدر دوراندیش بودند که بارِ مخاطراتِ نهفته در رایش سوم را در قیاس با مزایای رواداریِ توأم با خصومت بسنجند. یهودستیزی در طیف گزینه‌های ذهنی، مضمونی بود که هنوز از دور خارج نشده بود. امّا فرجامِ تاریخی به‌طور خاص با آن پیوند خورد. کلِ واژگانِ شووینیستی از همان آغاز در بطن پذیرشِ *تزِ خلقی* (*völkisch*) نهفته بود. حکم یا قضاوتِ یهودستیزانه همواره کلیشه‌های تفکر را بازتاب می‌داد. امروز فقط آن کلیشه‌ها باقی مانده‌اند ـ مردم هنوز رأی می‌دهند امّا فقط برای گزینشْ میان کلیّت‌ها. روانشناسیِ یهودستیز عمدتاً جای خود را به پذیرشِ صرفِ کل لیستِ انتخاباتیِ فاشیست‌ها داده است، که خود چیزی نیست جز فهرستِ شعارهایِ صنایعِ بزرگِ جنگ‌افروز. درست همانطور که رأی‌دهندگان، روی برگه‌ی انتخاباتیِ حزب توده‌ای، با اسامی نامزدهای ماشین حزب روبرو می‌شوند که از حوزه‌ی تجربه‌ی ایشان بدوراند و انتخاب‌شان فقط به‌صورت دربست ممکن است، مفاهیم ایدئولوژیِ مرکزی نیز درقالب شمارِ اندکی از لیست‌ها مرتب شده‌اند. آدمی باید یکی از آنها را به‌طور دربست برگزیند، اگر بخواهد رأی‌اش همچون گروه‌های انشعابی، در قیاس با غول‌های آماری، بیهوده و بی‌ثمر نباشد. یهودستیزی دیگر عملاً محرکی مستقل نیست،

بلکه به تخته‌ای در سکو* بدل شده است: هر کسی که به‌نحوی به فاشیسم بخت پیروزی دهد، همراه با خردکردنِ اتحادیه‌ها و جهاد علیه بولشویسم، خودبه‌خود خواستارِ حلِ مسأله‌ی یهود نیز می‌شود. اعتقاد فردِ یهودستیز، هر قدر هم که میان‌مایه باشد، جذب رفکلس‌های ازپیش تعیین‌شده‌ی مدافعان موضعی خاص شده است که هیچ‌یک سوژه به‌حساب نمی‌آید. وقتی توده‌ها برنامه‌ای ارتجاعی را می‌پذیرند که حاویِ بندی علیه یهودیان است، به‌واقع از مکانیسم‌های اجتماعی‌ای تبعیت می‌کنند که تجربه‌ی فردیِ مردمان از برخورد با یهودیان هیچ نقشی در آنها ندارد. درواقع معلوم شده است که بخت و اقبال یهودستیزی در مناطق «عاری از یهود» همانقدر بلند است که در خودِ هالیوود. کلیشه جایگزینِ تجربه می‌شود، و پذیرشِ مشتاقانه و کوشا جایگزینِ تخیلِ فعال در تجربه. اعضای هر طبقه باید در برابر خطرِ سقوط سریعْ سهمیه‌ی خویش از رهنمودها را جذب کنند. درست همانطور که نیاز دارند تا در مورد محاسنِ جدیدترین هواپیما تعلیم ببینند، در مورد تبعیت‌شان از یکی از قدرت‌های توصیه‌شده نیز محتاجِ رهنموداند.

در جهان تولیدِ انبوه، کلیشه‌ها جانشینِ عملکردِ مقولات فکری می‌شوند. حکم یا داوری دیگر نه بر عملِ واقعیِ تألیف (synthesis)، بلکه بر تحتِ‌مقوله‌درآوردنِ کورکورانه مبتنی است. اگر در یک مرحله‌ی تاریخیِ اولیه، حکمْ در تمیزدادنِ سریعی خلاصه می‌شد که آناً تیرِ زهرآلود را از کمان رها می‌ساخت، در این فاصله مبادله و نهادهای قانونیْ تأثیر خود را برجای

* a plank in the platform: این عبارت واجد دو دلالت است، هم به‌معنای تخته‌ای در سکو (بنای فاشیسم) و هم به‌معنای مصطلحِ بند یا اصلی در بیانیه یا برنامه‌ی سیاسی.

گذارده‌اند. عملِ حکم‌کردن از خلالِ مرحله‌ای از سنجش و تدبیر عبور کرد که به موضوعِ حکم اجازه می‌داد تاحدی از یکی‌شدنِ خشن با محمولْ محفوظ بماند. در جامعه‌ی صنعتیِ پسین، ما با پسرفتی به حکمِ بدونِ حکم‌کردن روبه‌روایم. زمانی که در حکومت فاشیسم، رویه‌ی حقوقیِ شتاب‌یافته در محاکمات جناییْ جانشینِ فرآیندِ حقوقیِ کشدار شد، افرادِ برخوردار از اطلاعات دست‌اول، به‌لحاظ اقتصادی برای این تغییر و تحول آماده شده بودند؛ آنان یاد گرفته بودند تا به اشیاء و امور بی‌هیچ تأملی از خلال مدل‌های فکریِ حاضرآماده بنگرند، همان *فنونِ حدّی* (*Termini Tecnici*) که در پیِ زوالِ زبانْ سهیمه‌ی چماق‌های آهنین را برای ایشان فراهم می‌کند. مُدرِکْ دیگر در فرآیندِ ادراک حضور ندارد. او عاجز از انفعالِ فعال در شناخت است، که از طریق آن عناصرِ مقوله‌ای توسط «داده‌هایِ» رایجِ ازقبل شکل گرفته، به‌صورتی مناسب مجدداً صورت‌بندی می‌شوند و بالعکس، تا بدین‌سان حقِ مطلب در مورد ابژه‌ی ادراک‌شده ادا شود. در حوزه‌ی علوم اجتماعی، همچون در حوزه‌ی تجربه‌ی فردی، شهودِ کور و مفاهیم تهی، به‌طرزی خشک و فاقد میانجی‌گری به هم اتصال می‌یابند. در عصرِ «سیصد واژه‌ی اصلی»*، تواناییِ حکم‌کردن و درنتیجه تواناییِ تمیزِ صادق و کاذب، رو به نابودی است. فکرکردن اگر صرفاً درحکم یک ابزارِ حرفه‌ایِ شدیداً تخصصی در این یا آن شاخه از تقسیم‌کار نباشد، به‌منزله‌ی یک تجملِ ازمدافتاده مورد سوءظن قرار می‌گیرد: «فکرکردن روی صندلیِ راحتی». قرار بر این است که متفکر چیزی تولید کند. هر چه گسترشِ تکنولوژیْ کارِ

* اشاره به فرهنگ آمریکایی عصر جدید و فقر واژگان مردم که صرفاً با یادگیری چند صد کلمه فکر می‌کنند و سخن می‌گویند.

جسمانی را زائدتر می‌سازد، این کار با شور و شوقِ بیشتری به‌منزله‌ی الگویی برای کارِ ذهنی معرفی می‌شود، کاری که بنا نیست به وسوسه‌ی اخذِ نتایجِ ناجور تن دهد. این رمزِ همان بلاهتِ فزاینده‌ای است که یهودستیزی بر خاکِ آن می‌بالد. اگر حتی در حوزه‌ی منطق نیز مفهوم باید به‌منزله‌ی چیزی صرفاً بیرونی در تقابل با امر جزئی قرار گیرد، پس به‌واقع هر آنچه در متن جامعهْ معرفِ تفاوت است باید به خود بلرزد. هر کسی برچسبِ دوست یا دشمن می‌خورد. چشم‌پوشی یا غفلت از سوژه کارها را برای اداره‌ی مملکت آسان می‌کند. گروه‌های قومی به نصف‌النهارهای مختلف انتقال می‌یابند، افرادی که برچسبِ جهود خورده‌اند به اتاق‌های گاز فرستاده می‌شوند.

بی‌تفاوتی نسبت به فرد، که در منطق تجلی می‌یابد، نتایجِ خود را از فرآیندِ اقتصادی اخذ می‌کند. فرد به مانعی بر سرِ راهِ تولید بدل شده است. فقدانِ همزمانی میان پیشرفت تکنیکی و انسانی، همان «تاخیر فرهنگی» که زمانی ذهنِ جامعه‌شناسان را به خود مشغول کرده بود، رو به ناپدیدشدن است. عقلانیت اقتصادی، اصلِ ستوده‌ی کوچکترین وسایلِ ضروری، همچنان بی‌وقفه آخرین واحدهای اقتصاد را ازنو شکل می‌بخشد: کسب‌وکارها و انسان‌ها. در هر دوره‌ی معین، پیشرفته‌ترین شکلْ به شکلِ غالب بدل می‌گردد. زمانی فروشگاه بزرگْ مغازه‌های اجناسِ خاصْ به‌سبک قدیم را جذبِ خود کرد. این دوّمی، که قواعدِ مکتب سوداگری را پشت‌سر گذاشته بود، ابتکار عمل، نظارت، و سازماندهی را از آنِ خود کرده بود و، همچون آسیاب کهن و آهنگری، به کارخانه‌ای کوچک، کسب‌وکاری آزاد، بدل شده بود. شیوه‌ی کار آن پیچیده، گران و پرمخاطره بود. بنابراین، منطق رقابتْ آن را با شکلِ مرکزیت‌یافته و کاراترِ خرده‌فروشی یا همان فروشگاه بزرگ جایگزین کرد. کسب‌وکارِ کوچک از منظر روانشناسی ــ یا همان

فرد ـــ نیز سرنوشتی جز این ندارد. فرد به‌منزله‌ی هسته‌ی قدرتِ فعالیتِ اقتصادی سر برآورد. افراد، که از قیمومتِ مراحل اقتصادیِ پیشین به‌در آمده بودند، فقط گلیمِ خود را از آب بیرون می‌کشیدند: درمقام پرولترها از طریق کرایه‌دادنِ خود به‌میانجی بازار کار و از طریق تطبیق‌دادنِ بی‌فقه‌ی خود با شرایط تکنیکیِ جدید، درمقام کارفرمایان از طریقِ تحقق‌بخشیدنِ خستگی‌ناپذیر به الگوی آرمانیِ *انسان اقتصادی (homo oeconomicus)*. روانکاویْ آن کسب‌وکار کوچک درونی را، که بدین‌سان سر برآورد، به‌منزله‌ی پویشِ درهم‌پیچیده‌ی عناصرِ ناخودآگاه و خودآگاه، یعنی *آن*، *من* و *ابرمن* تصویر کرده است. *من*، این عاملِ نظارت اجتماعیِ نهفته در فرد، از پی مذاکرات‌اش با *ابرمن*، رانه‌ها را درونِ مرزهایی نگه می‌دارد که صیانت‌نفس تعیین کرده است. سطوحِ اصطکاکْ وسیع‌اند، و روان‌رنجوری‌ها یا همان هزینه‌های تصادفیِ این‌چنین اقتصادِ رانهْ گریزناپذیر. مع‌الوصف، این دستگاهِ پیچیده‌ی روانیْ تعاملِ نسبتاً آزادانه‌ی سوژه‌ها را ممکن ساخت که به لطف آن اقتصادِ بازار شکل گرفت. امّا در عصر کمپانی‌های عظیم و جنگ‌های جهانی، میانجی‌گریِ فرآیندِ اجتماعی توسط مونادهای بی‌شمارْ منسوخ به نظر می‌رسد. سوژه‌های اقتصادِ رانه به‌لحاظ روان‌شناختی مصادره می‌شوند، و اقتصادِ رانه به‌نحوی عقلانی‌تر توسط خودِ جامعه به‌کار می‌افتد. فرد برای اینکه تصمیم بگیرد در وضعیتی خاص چه کند، دیگر نیازی ندارد خود را درگیرِ دیالکتیک و گفتگویی درونی و دردناک میان وجدان، صیانت‌نفس و رانه‌ها سازد. برای انسان در مقام مزدبگیر، تصمیم پیشتر توسط سلسله‌مراتبی اتخاذ می‌شود که از انجمن‌هایِ تجاری گرفته تا ادارات ملّی گسترش می‌یابد. در حوزه‌ی خصوصی، این تصمیم را شاکله‌ی فرهنگ توده‌ای می‌گیرد که حتی درونی‌ترین تکانه‌های مصرف‌کننده‌ی اجباری را تصرّف کرده است. اداره‌ها و

ستاره‌ها به منزله *من و اهرمن* عمل می‌کنند، و توده‌ها ، که حتی از نمودِ شخصیت نیز محروم گشته‌اند، در برابرِ شعارها و الگوها به‌مراتب نرم‌تر و مطیع‌تراند تا غرایزْ در برابر سانسورِ درونی. اگر، در لیبرالیسم، فردیت‌بخشیدن به بخشی از جمعیت برای تطبیق‌دادنِ جامعه درمقام یک کل با سطحِ تکنولوژیْ ضروری بود، امروزه عملکردِ دم‌ودستگاهِ اقتصادی نیازمندِ آن است که توده‌ها بدون مزاحمتِ تفرّد جهت‌دهی شوند. سمت‌وسویِ به‌لحاظ اقتصادیْ تعیین‌شده‌ی کل جامعه، که همواره بر سازوکار ذهنی و جسمیِ آدمیان فرمان رانده است، در حالِ تحلیل‌بردن و فرسودنِ اندام‌هایی است که افراد را قادر به هدایتِ حیاتِ مستقل‌شان می‌ساخت. اکنون که فکرکردن صرفاً به بخشی از تقسیم‌کار بدل شده است، نقشه‌های کارشناسانِ ذی‌نفوذ و رهبرانْ افرادی را که نقشه‌ی خوشبختیِ خویش را می‌کشند، زائد ساخته است. ناعقلانیتِ روندِ مقاومت‌ناپذیر و مشتاقانه‌ی تطبیق‌یافتن با واقعیتْ نزد فرد از خودِ عقل نیز عاقلانه‌تر می‌شود. اگر قبلاً بورژواها وجدان و وظیفه را درمقام نوعی اجبار به درونِ خود و کارگران تزریق کرده بودند، اینک سراپایِ آدمی در آنِ واحد هم سوژه و هم ابژه‌ی سرکوب گشته است. در روندِ پیشرفتِ جامعه‌ی صنعتی، که بناست قانونِ فقر و فلاکتِ فزاینده‌ای را که خود به بار آورده بود، غیب کند، آن مفهومی که کل را توجیه می‌کرد ــ انسان درمقام شخص، درمقام حاملِ عقل ــ در حالِ ورشکستن است. دیالکتیک روشنگری عیناً در جنون به اوج خود می‌رسد.

این جنون در عین حال جنونِ واقعیتِ سیاسی نیز است. جهان، درمقام شبکه‌ی متراکمی از ارتباطاتِ مدرن چنان استاندارد و یکدست شده است که تفاوت‌های میان صبحانه‌های دیپلماتیک در دامبارتون‌اوکس و ایران به‌ناچار باید اختصاصاً به‌منزله‌ی نوعی بیانِ خصلتِ ملی طراحی شود، حال آنکه خصوصیتِ

ملیِ واقعی را بیش از هر کس آن میلیون‌ها گرسنه‌ای تجربه می‌کنند که آرزوی برنج دارند و از شکاف‌های باریکِ این شبکه به پایین افتاده‌اند. به‌رغم آنکه وفورِ کالاهایی که می‌توانند در هرجا و به‌طور همزمان تولید شوند، نبرد بر سرِ مواد خام و بازارها را بیش از پیش منسوخ و بی‌موقع جلوه می‌دهد، بشریت به شمار اندکی از بلوک‌های مسلحِ قدرت تقسیم شده است. آنها، در قیاس با شرکت‌های درگیرِ آشوبِ تولیدِ کالایی نیز بی‌رحمانه‌تر رقابت می‌کنند و در تقلای امحایِ متقابل‌اند. ستیزْ هرچه بی‌معناتر باشد، بلوک‌ها سرسخت‌تراند. تنها یکی‌شدنِ تام‌وتمامِ جمعیت با این هیولاهای قدرت ــ که نقشِ خود را چنان بر آنها حک کرده که بدل به طبیعت ثانوی‌شان شده و همه‌ی منافذِ آگاهی‌شان را بسته است ــ می‌تواند توده‌ها را در حالتِ دلمردگیِ مطلقی نگه دارد که آنان را قادر به حصول دستاوردهای معجزه‌آسای‌شان می‌سازد. آنجا که اتخاذِ تصمیمی هنوز به افراد واگذار می‌شود، این تصمیم عملاً ازپیش گرفته شده است. آشتی‌ناپذیریِ ایدئولوژی‌ها، که سیاستمدارانِ اردوگاه‌های مختلف با بوق و کرنا آن را جار می‌زنند، خود چیزی نیست مگر یکی دیگر از ایدئولوژی‌های منظومه‌ی کورِ قدرت. فکرکردن برمبنای فهرست‌های انتخاباتی، که محصولِ صنعتی‌شدن و تبلیغاتِ آن است، تا حدِّ روابط بین‌المللی گسترش یافته است. اینکه آیا فردْ فهرستِ کمونیست‌ها را انتخاب می‌کند یا فهرستِ فاشیست‌ها را بسته به این است که بیشتر تحتِ تأثیرِ ارتشِ سرخ قرار گرفته باشد یا آزمایشگاه‌های علمیِ غرب. شیءوارگی، که به‌لطف آن ساختار قدرت، برخاسته صرفاً از بطن انفعالِ توده‌ها، نزد همین توده‌ها درمقام واقعیتی آهنین ظاهر می‌شود، تا بدان حد متراکم و تثبیت گشته است که هر نوع خودانگیختگی، یا حتی توان درکِ حقیقتِ امور، به‌ناگزیر به یوتوپیایی عجیب و غریب، یا نوعی

فرقه‌گراییِ بی‌ربط بدل شده است. توهمْ چنان غلظتی یافته است که عبور از حجابِ آن، خود به‌لحاظ عینی سرشتی توهم‌زده می‌یابد. رأی‌دادن به نفعِ یک فهرستِ انتخاباتی به‌معنای تطبیق‌یافتن با توهمِ سنگ‌شده در هیأت واقعیت است، توهمی که خود را از طریق چنین تطبیق یافتنی تا ابد بازتولید می‌کند. درست به همین دلیل رأی‌دهنده‌ی مردد و بی‌میلْ به‌عنوان فراری از جبهه داغ می‌خورد. از هملت بدین‌سو، برای مردمان مدرن، درنگْ نشانه‌ی تأمل و انسانیت بوده است. زمانِ تلف‌شدهْ در آنِ واحد هم بازنمایاننده و هم میانجی‌گرِ شکاف میان فرد و امر کلّی بود، همانطور که در اقتصاد، فرآیندِ گردش میان مصرف و تولید چنین می‌کند. امروزه افراد فهرست‌های‌شان را حاضروآماده از قدرت‌ها دریافت می‌کنند، همانطور که مصرف‌کنندگان اتوموبیل‌های‌شان را از نمایندگی‌های فروشِ کارخانه‌ها تحویل می‌گیرند. سازشگری با واقعیت، تطبیق‌یافتن با قدرتْ دیگر نتیجه‌ی فرآیندی دیالکتیکی میان سوژه و واقعیت نیست، بلکه مستقیماً از طریق چرخ‌دنده‌ها و اهرم‌های صنعت تولید می‌شود. این فرآیندْ فرآیندِ امحاء است نه فرآیندِ رفع و تعالی (Aufhebung)، فرآیندِ نفیِ صوری است نه نفیِ متعین. غول‌های افسارگسیخته‌ی تولیدْ فرد را نه با ارضاءِ تام‌وتمامِ او، بلکه از طریق محوِ سوژه، مطیع و منقادِ خویش ساخته‌اند. عقلانیتِ کاملِ آنها که با جنون‌شان خواناست، دقیقاً در همین‌جا نهفته است. عدم‌تناسبِ مفرط میان جمع و فردْ تنش را از بین می‌برد، اما هماهنگیِ بی‌عیب‌ونقص میان قدرتِ مطلق و عجزْ خود درحکم تضادِ وساطت‌نیافته، یا همان آنتی‌تزِ مطلقِ آشتی است.

به همین دلیل تعیین‌گرهای روانشناختیِ فرد ــ که همواره درحکم کارگزارانِ انسانی و درونی جامعه‌ی بد بوده‌اند ــ همراه با خودِ فرد ناپدید

نشده‌اند. امّا این گونه‌های شخصیتی اینک درونِ محورِ مختصات قدرت، جایگاه دقیق ریاضیِ خود را می‌یابند. هم ضریبِ کارآیی و هم ضریبِ اصطکاک‌شان در محاسبه لحاظ شده است. فهرستِ انتخاباتی به‌منزله‌ی چرخ‌دنده‌ای در این فرآیند عمل می‌کند. هر آنچه در مکانیسمِ روان‌شناختیِ قدیمیْ اجباری، ناآزادانه و غیرعقلانی بود، دقیقاً با آن فرآیند هماهنگ می‌شود. فهرست ارتجاعی که حاویِ یهودستیزی است، مناسب و خوانا با سندرومِ تخریب۔ تطبیق است. واکنش آدم‌هایی از این دست علیه یهودیان نقطه‌ی شروعِ ماجرا نیست بلکه ساختارِ رانه‌ای آنها گرایشی به آزار را بسط داده است که فهرستْ ابژه‌ی مناسب را در اختیارش می‌نهد. «عناصر یهودستیزی»، که روزگاری از دلِ تجربه برخاسته‌اند و اکنون به‌خاطرِ فقدان تجربه ـ فقدانی که در تفکرِ فهرستی تجلی می‌یابد ـ از کار افتاده‌اند، توسط فهرست مجدداً بسیج می‌شوند. این عناصر که از قبل تباه شده‌اند، وجدان معذب و از این رو سیری‌ناپذیریِ شرّ را به نویهودستیزان می‌بخشند. درست از آن‌رو که اکنون روانشناسیِ فردْ خودش و محتوای‌اش را صرفاً بنا بر شاکله‌های تألیفیِ مهیاشده توسط جامعه می‌سازد، یهودستیزیِ معاصر خصلتِ تهی امّا نفوذناپذیرِ خویش را به‌دست می‌آورد. دلال یا واسطه‌ی یهودی تنها آن‌زمان سراپا به تصویر شیطان بدل می‌شود که به‌لحاظ اقتصادی منقرض شده باشد. بدین‌سان پیروزیْ سهل و ساده می‌شود، و مردِ یهودستیزِ خانواده‌دوست به ناظری معاف از مسئولیت بدل می‌گردد، ناظرِ یک گرایشِ تاریخیِ مقاومت‌ناپذیر، که تنها زمانی مداخله می‌کند که نقش‌اش درمقام کارمندِ حقوق‌بگیرِ حذب یا کارخانه‌های گازِ زیلکون اقتضاء کند. ادارات دولت‌های توتالیتر، آنجا که بخش‌های منسوخِ جمعیت را برای امحاء تعیین می‌کنند، صرفاً مجریانِ احکامِ اقتصادی‌ای‌اند که دیرزمانی پیش صادر شده

است. اعضای شاخه‌های دیگرِ تقسیم‌کار می‌توانند با همان بی‌اعتنایی‌ای نظاره کنند که خوانندگانِ روزنامهٔ گزارش‌های عملیاتِ پاکسازیِ صحنه‌ی فاجعه‌ی دیروز را می‌خوانند. آن خصوصیاتی که قربانیان به خاطراش کشته می‌شوند، خود دیرزمانی است که محو گشته‌اند. آنانی را که درمقامِ یهودیْ مشمولِ فرمان [قلع‌وقمع] می‌شوند، باید به‌مدد پرسشنامه‌های مفصل تعیینِ هویت کرد، زیرا اکنون ادیانِ متخاصمی که روزگاری مایه‌ی افتراقِ آنان بود، زیر فشارِ همسطح‌کننده‌ی جامعه‌ی صنعتیِ پسین به طرزی موفقیت‌آمیز به‌منزله‌ی میراثِ فرهنگی تغییر شکل یافته و هضم و جذب شده‌اند. مصونیتِ خود توده‌هایِ یهودی در برابرِ تفکر فهرستی همانقدر کم است که مصونیتِ سازمان‌های جوانانِ یهودستیز. از این حیث، یهودستیزیِ فاشیستی مجبور است نخست موضوع‌اش را اختراع کند. پارانویا هدف‌اش را دیگر بر مبنای موردپژوهیِ فردِ آزارگر تعقیب نمی‌کند. اکنون که پارانویا به یکی از مؤلفه‌های حیاتیِ جامعه بدل شده است، به‌ناچار باید آن هدف را در بسترِ وهم‌آلودِ جنگ‌ها و چرخه‌های اقتصادی جای دهد، پیش از آنکه «رفقای ملّی‌ای» که به‌لحاظ روانشناختی آماده و راغب شده‌اند بتوانند درمقام بیماران، چه در درون و چه بیرون، بدان متوسل شوند.

آن گرایشی که باعث می‌شود امروزه یهودستیزیْ تنها به‌عنوان یک فقره از فهرستِ تعویض‌پذیر ظاهر شود، دلیلِ ابطال‌ناپذیری است بر امیدبستن به پایان‌اش. یهودیان در عصری قتل‌عام می‌شوند که رهبران‌اش می‌توانند تخته‌ی یهودستیزی را در سکوی خویش به همان راحتی‌ای تعویض کنند که پیروان خویش را از بخشی از تولیدِ سراپا عقلانی‌شده به بخشی دیگر جابجا می‌کنند. آن توسعه‌ای که به تفکرِ فهرستی می‌انجامد، در هر حال، مبتنی بر تقلیلِ کلیِ هر

نوعِ انرژی خاص به یک شکلِ واحد، یکسان و انتزاعی از کار است، از جبهه‌ی نبرد گرفته تا استودیو. ولیکن، گذار از چنین شرایطی به وضعیتی انسانی‌تر دست نمی‌دهد، زیرا بر خیر همان می‌رود که بر شرّ. آزادیِ وعده‌شده در فهرستِ مترقی همانقدر از ساختارهای قدرت سیاسیِ موجود، که تصمیماتِ مترقی ضرورتاً بدان می‌انجامد، مجزا و به‌دور است که خصومت با یهودیان از کارتلِ صنعتِ شیمی. بی‌شک، افرادِ به‌لحاظ روان‌شناختیْ انسان‌ترْ دوستدارِ آزادی‌اند، امّا فقدانِ فزاینده‌ی تجربه نهایتاً حتی حامیان فهرستِ مترقی را نیز به دشمنانِ تفاوت بدل می‌سازد. تنها فهرستِ یهودستیز نیست که یهودستیز است، بلکه ذهنیتِ فهرستی نیز خود چنین است. خشم و خروش علیه تفاوت، که به‌لحاظ غایت‌شناختی ذاتیِ آن ذهنیت است، در هیأت کینه‌توزیِ سوژه‌های مقهورِ فرآیندِ سلطه بر طبیعت، همواره آماده‌ی حمله به اقلیت طبیعی است، هرچند که موضوعِ اصلیِ تهدیدِ این سوژه‌ها همان اقلیت اجتماعی است. نخبگانِ اجتماعاً مسئول را به هر حال دشوارتر بتوان مشخص و میخکوب کرد تا دیگر اقلیت‌ها را. آنان در متن پیوندِ مه‌آلودِ مالکیت، دارایی، نظارت و مدیریت، به‌نحو موفقیت‌آمیزی از چنگ تعاریفِ نظری می‌گریزند. ایدئولوژیِ نژاد و واقعیتِ طبقه، هر دو به‌یکسان، صرفاً نوعی تفاوتِ انتزاعی نسبت به اکثریت را آشکار می‌سازند. ولی به‌رغم آنکه فهرستِ مترقی درصددِ تحققِ چیزی بدتر از محتوای خویش است، محتوای فهرستِ فاشیست‌ها چنان تهی است که تنها به‌لطف تقلای مذبوحانه‌ی فریب‌خوردگان است که می‌توان آن را به‌عنوان جانشین یدکی برای چیزی بهتر حفظ کرد. خوف آنْ خوفِ ناشی از دروغی علنی امّا مداوم است. در همان حال که این فهرستْ هیچ حقیقتی را که به یاری‌اش سنجیده شود تصدیق نمی‌کند، پوچی‌اش آنقدر عظیم است که

حقیقت را به‌نحوی سلبی در دسترس قرار می‌دهد، بدین‌سان می‌توان حقیقت را دور از آنانی نگه داشت که محروم از هر نوع داوری‌اند، آن‌هم فقط به‌لطف امتناعِ کاملِ آنان از تفکر. تنها خودِ روشنگری است که می‌تواند، پس از چیرگی بر خویش و به‌دست‌گرفتنِ مهار قدرتِ خویش، مرزهای روشنگری را درنوردد.

یادداشت‌ها و طرح‌ها

علیه هوشمندی و اطلاع

یکی از درس‌های دوران هیتلر بلاهتِ نهفته در باهوشی است. یهودیان به یاری چه بسیاری براهینِ تخصصی بختِ به‌قدرت‌رسیدنِ او را هیچ می‌شمردند، آن‌هم وقتی که وقوعِ این امر مثل روز روشن بود. گفتگویی با یک اقتصاددان را به یاد می‌آورم که ناممکن‌بودنِ نظامی‌شدنِ آلمان را بر مبنای علایق و منافعِ آبجوسازان بایری اثبات می‌کرد. به هر حال، به‌زعمِ دیگر افرادِ باهوش نیز فاشیسم در غرب ناممکن بود. افراد باهوش همواره کار را برای بربرها ساده کرده‌اند زیرا بس ابله‌اند. این داوری‌های دقیق و آینده‌نگر و تشخیص‌های مبتنی بر آمار و تجربهٔ کاذب‌اند، همه‌ی این مشاهداتی که با جمله‌ی «از قضا من در این حوزه متخصص‌ام» شروع می‌شوند، همه‌ی این اظهارنظرهای قطعی و مبنادار.

هیتلر ضدّ عقل و بشریت بود. ولی همچنین نوعی عقل وجود دارد که ضدّ بشریت است: وجه‌ممیزه‌ی آن تفوقِ مبتنی بر اطلاعات دقیق است.

پی‌نوشت

اینکه باهوشی بدل به بلاهت می‌شود ذاتیِ گرایش تاریخی است. معقول‌بودن به آن مفهومی که چمبرلن به کار می‌بُرد، هنگامی که در گودسبرگ خواسته‌های هیتلر را نامعقول خوانْد، به معنای پافشاری بر وجودِ هم‌ارزی میان دادن و گرفتن است. چنین عقلی مطابق با الگوی مبادله شکل گرفته است. دستیابی به اهداف باید صرفاً به میانجیِ نوعی بازار تحقق یابد، یعنی بر اساس امتیازاتِ کوچکی که قدرت می‌تواند به جیب زند در همان حال که قاعده‌ی مبادله‌یِ یک امتیاز با یک امتیازِ دیگر را رعایت می‌کند. به محض آنکه قدرتْ دیگر از این قاعده پیروی نکند و فقط به طرزی بی‌واسطه همه چیز را صاحب شود، باهوشیْ درمانده می‌گردد. رسانه‌ی سنتیِ شعور بورژوایی، یعنی بحث و مناظره، رو به زوال است. حتی افراد نیز دیگر نمی‌توانند گفتگو کنند و خود نیز این را می‌دانند: به همین دلیل است که بازی‌هایِ با وَرَق را به نهادی جدی و باحساب و کتاب بدل کرده‌اند که همه‌ی قوای آنان را بـه کار می‌گیرد تا بدین‌سان به‌رغم نبودِ هرگونه گفتگو، سکوت نیز ناشنوده بماند. در صحنه‌ی بزرگِ سیاست نیز وضع دقیقاً به همین‌گونه است. فردِ فاشیست دوست ندارد طرفِ خطاب قرار گیرد. وقتی دیگران حرف خودِ را می‌زنند، او این را قطعِ بی‌ادبانه‌ی حرف خود تلقی می‌کند. عقل به او رخنه نمی‌کند، زیرا عقل را فقط در قالب امتیازاتی که از دیگران می‌ستاند، بازمی‌شناسد.

تناقضِ بلاهتِ نهفته در باهوشیْ تناقضی ضروری است. زیرا عقلِ بورژوایی موظف است مدعیِ کلیّت شود در همان حال که رشدِ خودش مانعِ آن می‌گردد. درست همانطور که در مبادله‌ی اقتصادی، هر طرف سهمِ خود را دریافت

می‌کند و با این حال نتیجه‌ی کار بی‌عدالتی اجتماعی است، شکلِ بازاندیشیِ خاص اقتصاد مبادله‌ای، یعنی عقل مسلط، نیز عادلانه، کلّی، و جزئی‌گراست: ابزارِ منافع خاص در متن برابری. فاشیسم این عقل را وامی‌دارد تا بها[ی تناقض‌اش] را بپردازد. فاشیسم آشکارا نماینده‌ی منافع خاص است و بدین‌سان حجاب از رُخِ عقل و محدودیت آن برمی‌دارد، عقلی که به ناحق کلیّتِ خود را به نمایش می‌گذارد. اینکه در پیِ این امر، باهوشان آناً ابله می‌شوند بی‌عقلیِ نهفته در عقل را اثبات می‌کند.

لیکن فرد فاشیست نیز مبتلا به این تناقض است. عقل بورژوایی نه فقط جزئی‌گرا بلکه در عین حال، به‌واقع، کلّی است، و فاشیسم با نفیِ کلیتِ آن موجبِ شکست خویش می‌شود. آنانی که در آلمان به قدرت رسیدند از لیبرال‌ها زیرک‌تر و از آنها ابله‌تر بودند. «پیشرفت به سوی نظم نوین» عمدتاً توسط حاملانی تحقق یافته است که پیشرفتْ آگاهیِ آنان را پشت‌سر نهاده است ــ ورشکسته‌ها، فرقه‌گراها و احمق‌ها. اینان تا زمانی که قدرت‌شان مصون از هر نوع رقابت است، معاف از خطا باقی می‌مانند. امّا در رقابتِ میان دولت‌ها فاشیست‌ها نه فقط به همان اندازه قادر به خطاکردن‌اند، بلکه ــ به لطف صفاتی چون نزدیک‌بینی، رذالت، جهل نسبت به نیروهای اقتصادی، و بیش از هر چیز، ناتوانی از درکِ امر منفی و ادغام آن در تخمین از وضعیتْ در کل ــ در عین حال به لحاظ ذهنی به سوی فاجعه‌ای رانده می‌شوند که قلباً همواره منتظراش بوده‌اند.

دو جهان

در این کشور [آمریکا] هیچ تفاوتی میان شخص و تقدیرِ اقتصادیِ او وجود

ندارد. فرد چیزی جز ثروت، درآمد، شغل و آینده‌ی کاری‌اش نیست. نقاب اقتصادی در آگاهیِ همگان، از جمله حامل‌اش، با آنچه در پس‌اش نهفته تطابقی دقیق دارد، حتی در کوچکترین چین و چروک‌ها. همگان همانقدر می‌ارزند که درمی‌آورند، و همانقدر درمی‌آوردند که می‌ارزند. آنان از طریق افت و خیزهای حیات اقتصادی‌شان هویت خویش را درمی‌یابند و خود را هیچ چیزِ دیگری نمی‌دانند. اگر نقد ماتریالیستیِ جامعه زمانی با تاییدِ این حکم به مقابله با ایده‌آلیسم برخاست که آگاهیْ هستی را تعیین نمی‌کند بلکه هستیْ تعیین‌گرِ آگاهی است، و اینکه ذاتِ حقیقیِ جامعه را باید نه در تصورات ایده‌آلیستیِ آن از خودش بلکه در اقتصادش جست، در این فاصله، خودآگاهیِ روزآمدْ چنین ایده‌آلیسمی را به دور انداخته است. مردمان خویشتنِ خویش را با ارزش‌شان در بازار می‌سنجند و با نظر به حال و روزشان در اقتصادِ سرمایه‌داری به هویت خود پی می‌برند. اما تقدیر ایشان، هر قدر هم که غم‌انگیز باشد، نزدشان امری بیرونی نیست: آنان این تقدیر را تصدیق می‌کنند.

یک فرد چینی، به هنگام وداع:

با صدایی بغض‌آلود گفت: دوست من
بختِ زمینی بر من لبخند نزد.
و اینک می‌روم تا پرسه‌زنان در کوره‌راه‌های کوهستانی
آرامشِ قلبم را در تنهایی بجویم.*

اما فرد آمریکایی می‌گوید: «من به هیچ دردی نمی‌خورم» ـ همین و بس.

* ترجمه از شعر *فلوت چینی* در مجموعه‌ی *شبانه‌ها* اثر هانس برتگه (Hans Berthge).

استحاله‌ی ایده به سلطه

گرایش‌های آشنای ادوارِ متأخر گهگاه در هیأتی پیشگویانه در دل تاریخِ کهن و غریب کشف می‌شوند و به لطف فاصله‌ی تاریخی وضوحی تشدیدشده می‌یابند.

دویسن[۱] در شرح خود بر ایسا‌ـ‌اوپانیشاد چنین استدلال می‌کند که در این متن، تفکر هندی از آنچه قبلاً تحقق یافته بود گامی فراتر می‌نهد، درست همانطور که عیسی در انجیل به روایت متی[۲] از یحیای تعمیددهنده فراتر رفت، و رواقیون از کلبی‌مشربان. اما این نظر به لحاظ تاریخی یک‌سویه است، زیرا ایده‌های سازش‌ناپذیرِ یحیای تعمیددهنده و کلبی‌مشربان، و همچنین آرایی که نخستین سطورِ ایسا‌ـ اوپانیشاد بناست در تقابل با آنها مبیّنِ پیشرفت باشد،[۳] بیشتر شبیه گرایش‌های انشعاب‌طلبِ چپ‌گرای‌اند که از باندها و احزاب قدرتمند جدا شده‌اند، تا آن گرایش‌های اصلیِ جنبش‌های تاریخی، که فلسفه‌ی اروپایی، مسیحیت و دین ودایی خود از آنها منشعب شده‌اند. بر این اساس، همانطور که خود دویسن نیز متذکر می‌شود، ایسا‌ـ اوپانیشاد معمولاً در ابتدای متون هندی جای داده می‌شود، یعنی بسی قبل‌تر از نوشته‌هایی که گفته می‌شود ایسا‌ـ اوپانیشاد از آنها فراتر رفته است. لیکن همین نخستین بخشْ خود حاوی رگه‌هایی از خیانت به رادیکالیسمِ جوانانه است، خیانت به مقابله‌ی انقلابی با واقعیت مسلّط.

آیین ودایی، رواقی‌گری و مسیحیت گامی را برداشتند که آنها را قادر به سازماندهی ساخت آن‌هم در زمانی که شروع کردند به مشارکت در واقعیت

---

1. Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's Des Veda*, Leipzig 1905,p.524
2. Matthew 2,17-19
3. Above all *Brhad – aranyka Upanishad* 3,5,1 and 4,4,22 Deussen, *op. cit.*, 436f and 479f

اجتماعی و برپاساختن نظام‌های نظریِ وحدت‌یافته. واسطه‌ی برداشتنِ آن گام این آموزه بود که ایفای نقشِ فعال در زندگی ضرورتاً برای نجاتِ روح مضر نیست، به شرط آنکه آدمی نگرش معنویِ درستی داشته باشد. بی‌تردید مسیحیت فقط با سَن پُل به این نقطه رسید. ایده‌ای که خود را از وضع موجود دور می‌کند به دین بدل می‌شود. آنان که از سازش سر باز زدند، سانسور شدند. آنان خود را کنار کشیدند «از میل به داشتنِ فرزند، میل به ثروت، میل به دنیا، و همچون گدایان به هر سو آواره گشتند. زیرا میل به داشتنِ فرزند، میل به ثروت است، و میل به ثروت میلی دنیوی است؛ و هر دوی آنها به یکسان عبث‌اند».[4] کسانی که چنین سخنانی می‌گویند شاید از دیدگاهِ مدافعانِ تمدنْ حقیقت را بر زبان می‌آورند، امّا آنان همگام با جریانِ حیات اجتماعی نیستند. از این رو به دیوانگان بدل شدند. و به‌واقع شبیه یحیای تعمیددهنده بودند. او «عَبایی از پشمِ شتر بر تن و تکه‌ای از پوست به پا داشت و خوراک‌اش به‌راستی ملخ و عسلِ زنبورانِ وحشی بود.»[5] به گفته‌ی هگل «کلبی‌مشربان از تربیت فلسفیِ کمی برخوردار بودند و هرگز نتوانستند یک نظام، یک علم به‌وجود آورند؛ فقط بعدها بود که نظامِ ایشان توسط رواقیان به رشته‌ای فلسفی بدل شد.»[6] او این اخلاف* را «گدایانی خوک‌صفت و بی‌شرم» می‌نامید.[7]

---

4. Op. cit., P.436

5 .Mark I,b.

6 . translated from *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, vol.2, Werke vol.XIV,pp.159f.

* به نظر می‌رسد مؤلفان در اینجا مرتکب خطا شده‌اند. مرجع حکم هگل کلبی‌مشربان است که، چنانچه در آغاز این قطعه نیز آمده است، سلفِ رواقیان بوده‌اند نه خلفِ آنها.

7. Ibid.,p.168.

شخصیت‌های سازش‌ناپذیری که تاریخْ سابقه‌ای از آنان به دست داده است، از هواداران سازماندهی‌شده کاملاً بی‌بهره نبودند: در غیر این صورت حتی نام‌های‌شان هم به ما نمی‌رسید. آنان دست‌کم بخشی از یک آموزه‌ی نظام‌مند یا قواعدی برای رفتار را به راه انداخته‌اند. حتی اپانیشادهای رادیکال‌تر نیز، که ایسا- اپانیشاد بدان‌ها حمله می‌کند، در حکم اوراد و دستورالعمل‌های مناسک قربانی بودند که اصناف روحانی و کاهنان از آنها بهره می‌بُردند.[۸] یحیای تعمیددهنده احتمالاً هیچ دینی را به راه نینداخت امّا به‌واقع نوعی نظام را بنیان گذاشت.[۹] کلبی‌مشربان مکتبی از فیلسوفان ایجاد کردند؛ بنیانگذارش، آنتیستنس، حتی طرح کلیِ نظریه‌ای در باب دولت را به دست داد[۱۰]. امّا نظام‌های نظری و عملیِ این خارجیانِ تاریخْ ساختارنیافته و فاقد مرکز بود، و به لطف رگه‌ای از آنارشی که در خود داشت از نظام‌های موفق تمایز می‌یافت. برای آنان، ایده و فرد بیش از اداره و جمع اهمیت داشت. از این رو خشم برمی‌انگیزند. افلاطون، این قهرمانِ قدرت، کلبی‌مشربان را پیش چشم داشت وقتی که از برابردانستنِ منصب پادشاه با شغلِ یک چوپان عادی به خشم می‌آمد و سازماندهیِ سست بشریت بدون مرزهای ملّی را با حیات خوکان مقایسه می‌کرد[۱۱]. شاید این سازش‌ناپذیران به یکپارچه‌ساختن و ادغام‌کردن تمایل داشتند امّا فاقدِ مهارتِ لازم برای برپاساختنِ سلسله‌مراتبی صلب و بسته به روی فرودستان بودند. خودِ آنان نه در نظریه‌شان، که فاقد یکپارچگی و پیوستگی بود، و نه در عمل‌شان، که

8 .C.f. Deussen,op.cit.,P.373.

9. C.f. Eduard Meyer,*Ürsprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart/Berlin 1927,Vol.I.p.90

10. Diogenes Laertius,Iv,15

11. Cf. Politeia, 372; Politikos, 267ff and Eduard Zeller,*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1922, part 2, section i, pp.325f note.

فاقد انسجام برای تأثیرگذاریِ عمیق بود، جهان را آنگونه که واقعاً بود بازتاب ندادند.

این همان تفاوت صوری میان جنبش‌های رادیکال و جنبش‌های سازشگر در دین و فلسفه بود، تفاوتی که صرفاً از محتوای آنها برنمی‌خاست. فرقه‌ی گوتامای ریاضت‌کشْ جهان آسیایی را درنوردید. بودا در طول حیات‌اش استعدادِ عظیمی در سازماندهی از خود نشان داد. حتی اگر او، بر خلاف کانکارای اصلاح‌گر، اقشار پست‌تر را از جمع مخاطبانِ آموزه‌اش حذف نکرد[12]، امّا مالکیت را برای آدمیان علناً به رسمیت شناخت و از پیوستنِ «فرزندان خانواده‌های اشراف» به فرقه‌اش به خود می‌بالید، فرقه‌ای که در آن پاریاها (pariah) یا همان نجس‌ها «اگر که اصلاً حضور داشتند ظاهراً استثناهایی نادر بودند»[13]. حواریانِ او از همان آغاز بر اساس الگوی برهمنی[14] از هم تفکیک می‌شدند. پذیرفته‌شدنِ افلیجان، بیماران، جانیان و بسیاری دیگر ممنوع بود[15]. هنگامِ پذیرش، از داوطلبان می‌پرسیدند: «آیا جذام، خنازیر، جذام سفید، سلِ ریوی، صرع داری؟ آیا یک انسانی؟ آیا مَردی؟ آیا اربابِ خودت هستی؟ هیچ بدهی‌ای نداری؟ در خدمت پادشاه نیستی؟» و از این دست. در تطابق کامل با پدرسالاریِ بی‌رحمانه‌ی هندیان، در نظام بودیستیِ آغازین، صرفاً با اکراه به زنان اجازه‌ی ورود می‌دادند. آنان مجبور بودند منقادِ مردان[16] شوند و در عمل نابالغ و بی‌اهمیت باقی بمانند. کلِ فرقه از حمایت و لطفِ حاکمان بهره‌مند بود و به

12. Cf.Deussen, *das System des Vedanta*, Leipzig 1906, 2nded, pp.63ff.
13. Hermann Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart/Berlin 1914,pp.174f.
14. Ibid., p.386
15. Ibid., pp.393f.
16. Cf.ibid.,pp 184ff and pp.424ff.

شیوه‌ای ستودنی با حیات هندیْ سازگار.

ریاضت‌کشی و ماتریالیسم، این دو قطب مخالف، به نحوی یکسان مبهم‌اند. ریاضت‌کشی به‌منزله‌ی نوعی امتناع از مشارکت در نظام بدِ موجود، در مواجهه با ستم، با خواسته‌های مادیِ توده‌ها مطابقت می‌یابد، درست همانطور که، برعکس، ریاضت‌کشی در مقام کارگزارِ انضباطِ تحمیل‌شده توسط مذاهبْ تطبیق‌یافتن با بی‌عدالتی را به هدف خود بدل می‌سازد. پذیرش ماتریالیستیِ وضع موجود، یا همان خودخواهیِ فردی، همواره با کف‌نفس پیوند زده شده است، حال آنکه نگاه فرد متعصبِ دنیاگریز، دودوزَن در ورایِ نظام موجود به نحوی ماتریالیستی بر سرزمینِ شیر و عسل آرام می‌گیرد. ریاضت‌کشی در هیأت ماتریالیسمِ راستین رفع می‌شود و تعالی می‌یابد و ماتریالیسم در هیأت ریاضت‌کشیِ راستین. تاریخِ آن ادیان و مکاتب کهن، همچون تاریخ احزاب و انقلاب‌های مدرن، می‌تواند به ما بیاموزد که بهای بقاءْ تبانیِ عملی یا همان استحاله‌ی ایده به سلطه است.

نظریه‌ی اشباح

این نظریه‌ی فروید که باور به اشباح از دل اندیشه‌های شرورانه‌ی زندگان درباره‌ی مردگان، از دلِ خاطره‌ی موارد قدیمیِ آرزوی مرگِ دیگران برمی‌خیزد، زیادی کوته‌بینانه است. نفرت از مردگان همانقدر توأم با حسادت است که توأم با احساس گناه. آنانی که جا مانده‌اند احساس می‌کنند به حالِ خود رها شده‌اند، و دردشان را به فردِ درگذشته‌ای نسبت می‌دهند که باعثِ چنین دردی است. در آن مراحلی از رشد و تحولِ بشریت که مرگ هنوز در مقام تداومِ بی‌واسطه‌ی حیات ظاهر می‌شد، وانهاده‌شدنِ زندگان در پی وقوع مرگ [دیگران] به‌ناگزیر

نوعی خیانت به نظر می‌رسید، و حتی در اعصارِ بهره‌مند از روشنگری نیز این باور قدیمی تماماً محو نشده‌است. تلقیِ مرگ به‌منزله‌ی نیستیِ مطلقْ نافیِ آگاهی است؛ زیرا نیستیِ مطلق را نمی‌توان اندیشید. و وقتی بارِ زندگی دوباره بر دوشِ بازماندگان قرار می‌گیرد، وضعیتِ فرد مرده به‌سادگی وضعیتی بهتر به نظر می‌رسد. شیوه‌ای که طی آن برخی داغدیدگان زندگی‌شان را پس از مرگِ یکی از نزدیکان‌شان از نو سروسامان می‌دهند، همان کیشِ پرمشغله‌ی متوفّی، یا، برعکس، فراموشیِ عقلانی‌شده در قالب تدبیرِ زندگی، هردو در حکم همتایانِ مدرنِ باور به اشباح‌اند، باوری که در شکلی والایش‌نیافته بی‌هیچ فروکشی در معنویت‌گرایی تداوم می‌یابد. فقط وقتی وحشت از نابودی را تماماً به ترازِ آگاهی ارتقاء دهیم وارد رابطه‌ای مناسب با مردگان خواهیم شد: رابطه‌ای مبتنی بر یگانگی با آنان، زیرا ما نیز، همچون ایشان، قربانیِ همان شرایط و همان امیدِ نومیدشده‌ایم.

پی‌نوشت

رابطه‌ی مخدوش با مردگان ـ که فراموش و مومیایی شده‌اند ـ یکی از علایمِ بیمارشدنِ تجربه در زمانه‌ی حاضر است. کمابیش می‌توان گفت که خودِ مفهوم زندگیِ بشری، در مقام وحدت تاریخچه‌ی شخص، بی‌اعتبار شده است: زندگیِ فرد اکنون فقط به یاری قطب مخالف آن، نابودی، تعریف می‌شود، امّا هر نوع همسازی، هر نوع پیوستگی میانِ به‌یادآوردنِ آگاهانه و خاطره‌ی غیرارادی را از دست داده است ـ یعنی معنا را. افراد به توالیِ صرفِ لحظه‌های آنیِ زمانِ حالی فروکاسته می‌شوند که هیچ ردپایی بر جا نمی‌گذارند، یا، به بیان بهتر، افراد از ردپایِ آنها به‌منزله‌ی چیزی ناعقلانی، زائد و کاملاً منسوخ بیزارند.

درست همانطور که هر کتابی که به‌تازگی منتشر نشده باشد، مشکوک است؛ درست همانطور که اندیشیدن به تاریخ، خارج از فعالیت‌هایِ تخصصی‌شده‌ی این رشته‌ی دانشگاهی، آدم‌هایِ به‌روز را عصبی می‌کند، لاجرم گذشته‌ی یک انسان نیز آنها را خشمگین می‌سازد. آنچه فرد پیشترها بوده یا تجربه کرده به نفعِ آنچه اکنون هست، یا به نفعِ آن هدفی که می‌تواند در خدمتِ آن به‌کارگرفته شود، ملغی می‌گردد. اغلب به مهاجران این توصیه‌ی تهدیدگرانه‌ـخیرخواهانه داده می‌شود که بهتر است گذشته‌شان را فراموش کنند زیرا آن را نمی‌توان انتقال داد، نیز اینکه بهتر است پیش‌تاریخ‌شان را کنار بگذارند و زندگیِ جدیدی را آغاز کنند؛ این توصیه صرفاً به‌طور لفظی همان خشونتی را بر این تازه‌واردانِ شبح‌گونه تحمیل می‌کند که آنان دیرزمانی است یادگرفته‌اند آن را بر خود روا دارند. آنان تاریخ را در درون خودشان و دیگران سرکوب می‌کنند آن‌هم از ترس اینکه مبادا ایشان را به یادِ فروپاشیِ زندگی خویش بیاندازد، فروپاشی‌ای که خود عمدتاً در واپس‌رانی و سرکوبِ تاریخ خلاصه می‌شود. تقدیری که گریبان تمام احساس‌ها را می‌گیرد، یعنی طردِ آنچه فاقد هر نوع ارزش بازار است، به بی‌رحمانه‌ترین شکل بر آن چیزی تحمیل می‌شود که حتی قادر نیست به اعاده‌ی روانشناختیِ نیرویِ کار یاری رساند: سوگ. سوگ بدل به داغِ تمدن می‌شود، نوعی احساساتی‌گریِ جامعه‌گریز که نشان می‌دهد هنوز کاملاً نتوانسته‌اند آدمیان را وادارند تا با قلمروی اهدافْ پیمان سرسپردگیِ مطلق بندند. بنابراین سوگ، بیش از هر چیز دیگری، از ریخت افتاده است و آگاهانه به آن فرمالیته‌ی اجتماعی‌ای بدل شده است، که جسد زیبا همواره از دیدِ بازماندگانِ خونسرد چنین بوده است. در مؤسسه‌ی کفن‌ودفن و کوره‌ی جسدسوزی، آنجا که درگذشتگان به خاکستری قابل نقل و انتقال، به مایملکی

سنگین، بدل می‌شوند، مهارِ ـ خود ـ را ـ رهاکردن به‌واقع عملی نابجاست؛ دختر جوانی که هنگامِ توصیف مغرورانه‌ی مراسمِ درجه‌ی یکِ کفن‌ودفنِ مادربزرگ‌اش می‌افزود: «حیف که بابا کنترل‌اش را از دست داد» زیرا بابا چند قطره‌ای اشک ریخته بود، واقعیتِ امر را دقیقاً بیان می‌کند. در حقیقت بر مردگان همان می‌رود که نزد یهودیانِ کهن جانگدازترین لعنت بود: هیچ‌کس به تو فکر نخواهد کرد. زندگان یأس خود را از این بابت که دیگر به فکر خودشان نیستند، بر سر مردگان فرو می‌ریزند.

مع‌الوصف

فشارِ بیرونیْ آدمیان را واداشته است تا بر سکون و لختیِ خویش چیره شوند، تا آثار مادّی و فکری تولید کنند. متفکران، از دموکریتوس گرفته تا فروید، در باور به این نکته برخطا نبوده‌اند. مقاومتِ طبیعت بیرونی، که ردپایِ این فشار را نهایتاً تا بدان می‌توان پی‌گرفت، در درونِ جامعه از طریق طبقات گسترش می‌یابد و از همان بدو کودکی، در هیأت سنگدلیِ همنوعان، بر آدمی تحمیل می‌شود. آدمیانْ نرمخواند وقتی از قویتران چیزی می‌خواهند، و سرسخت‌اند وقتی ضعیف‌تران چیزی از آنان می‌خواهند. این کلیدِ فهمِ سرشت شخص در جامعه تا به اکنون بوده است.

نتیجه‌ای که محافظه‌کاران گرفته‌اند مبنی بر اینکه دهشت و تمدن جدایی‌ناپذیراند نتیجه‌ای کاملاً مستدل است. چه چیزی می‌توانست آدمیان را قادر سازد تواناییِ خویش را در مهار مفیدِ محرک‌های پیچیده گسترش دهند بجز تقلاهای خودشان برای رشد و تحول که باید توسط مقاومتِ بیرونی برانگیخته شود؟ مقاومتی که آنان را به پیش می‌راند نخست در هیأت پدر

تجسم می‌یابد؛ بعدتر هزاران سر درمی‌آورد: معلمان، بالادستان، مشتریان، رقیبان، نمایندگانِ قدرت‌های اجتماعی و دولتی. قساوتِ ایشان خودانگیختیِ فرد را تحریک می‌کند.

اینکه در آینده، این سنگدلی بتواند تعدیل شود، اینکه برپاییِ آسایشگاه‌ها بتواند جایگزینِ مجازات‌های خونباری گردد که بشریت در طی قرون به لطف‌شان رام و اهلی شده است، ظاهراً چیزی جز رؤیا نیست. اجبارِ وانمودهٔ سترون است. فرهنگْ زیر سایه‌ی جلاد تحول یافته است؛ سِفرِ تکوین که رانده‌شدن از بهشت را حکایت می‌کند، و *سوآره در سن‌پترزبورگ** در این نکته متفق‌القول‌اند. کار و لذت زیر سایه‌ی جلاد تحقق می‌یابد. مخالفت با این امر به معنای زیرپاگذاشتنِ تمامِ علم، تمامِ منطق است. نمی‌توان دهشت را برانداخت و تمدن را نگه داشت. حتی تخفیفِ اولی نیز خود به معنای آغازِ فروپاشی است. نتایج بسیار مختلفی را می‌توان از این امر استنتاج کرد: از پرستشِ توحش فاشیستی گرفته تا گریز به دَرَک‌های دوزخ**. امکان دیگری هم وجود دارد: خوارشمردنِ منطق، وقتی که علیه بشریت است.

روان‌شناسیِ حیوان

سگی بزرگ کنار بزرگراه ایستاده است. اگر با اعتمادْ به درونِ بزرگراه قدم نهد زیرگرفته می‌شود. حالتِ آرامِ چهره‌اش گویای آن است که در مواقعِ عادی از او بهتر مراقبت می‌شود ـ حیوانی خانگی که هیچ‌کس آسیبی به او نمی‌رساند.

---

* *Les Soire'es de Saint perergourg* نام اثری از یوزف دومایستر(۱۸۲۱).

** اشاره به *کمدی الاهی* دانته، کتاب *دوزخ* فصل ۳ صفحه۴.

ولی آیا پسرانِ رده‌های بالاترِ بورژوازی، که هیچ‌کس به آنان آسیبی نمی‌رساند، حالتی آرام بر چهره دارند؟ آنان از همان مراقبتی برخوردار بودند که آن سگ، که اینک زیرگرفته شده است.

برای ولتر

عقلِ تو یک‌سویه است، عقلِ یک‌سویه چنین زمزمه می‌کند؛ تو در حقِ قدرت بی‌عدالتی کرده‌ای. تو با شیوایی، با اشک و آه، با زهرخند، با صدایی رعدآسا رسواییِ جباریت را در بوق و کرنا دمیده‌ای؛ امّا خیری که قدرت به بار آورده — درباره‌ی آن سکوت کرده‌ای. بدون امنیّتی که فقط قدرت قادر به برقراری‌اش بود، آن خیر هیچگاه تحقق نمی‌یافت. زندگی و عشق زیر سایه‌سارِ قدرت بازی کرده‌اند؛ حتی خوشبختیِ تو نیز توسط قدرت از چنگ طبیعتِ متخاصم بیرون کشیده شده است. افکاری که از توجیه‌سازی الهام می‌گیرند، همزمان صادق و کاذب‌اند. به رغم دستاوردهای بزرگ‌اش، فقط قدرت می‌تواند مرتکبِ بی‌عدالتی شود، زیرا فقط حکمِ اجرا شدهٔ ناعادلانه است، نه دادخواستِ اجرانشده‌ی وکیل. گفتار فقط زمانی که معطوف به ظلم باشد و به عوضِ عجز از قدرت دفاع کند، به‌واقع به بی‌عدالتی همگانی یاری می‌رساند. و اینک عقلِ یک‌سویه چنین زمزمه می‌کند: امّا آدمیان‌اند که قدرت را نمایندگی می‌کنند. با افشای قدرت، تو از آدمیانْ هدفی برای تیر خواهی ساخت. و از پیِ نابودیِ آنان وضع شاید بدتر هم بشود. دروغْ حقیقت را می‌گوید. هنگامی که قاتلانِ فاشیست به انتظار نشسته‌اند، آدمی نباید مردمان را علیه حکومتِ ضعیف تحریک کند. لیکن حتی اتحاد با قدرت‌های کمتر سَبُع مستلزم این حکم نیست که آدمی باید در برابر رسوایی‌ها و فجایع سکوت اختیار کند. این احتمال که

محکوم‌ساختنِ بی‌عدالتی‌ای که اهداف نیک را از شرّ شیطان محافظت می‌کند، به ضررِ این اهداف تمام شود، همواره ناچیزتر از امتیازی بوده است که شیطان به دست می‌آورد اگر که محکوم‌ساختنِ بی‌عدالتیْ یکسره به او واگذار شود. یکِ جامعه باید کارش به کجا کشیده باشد که در آن فقط ناکسان هنوز حقیقت را بر زبان بیاورند — و گوبلز به ما متذکّر می‌شود که جماعت اوباشِ چماقدار هنوز شادمانه سرگرمِ کار است. موضوعِ نظریهْ امر بد است نه امر نیک. بازتولیدِ زندگی در شکل‌های تعیین‌شده‌اش پیش‌فرضِ نظریه است. آزادیْ گوهرِ نظریه، و ظلمْ مضمونِ آن است. جایی که زبان به توجیه‌سازی بپردازد از قبل فاسد شده است؛ زبان به‌واسطه‌ی ماهیت‌اش نه می‌تواند خنثی باشد و نه کاربردی. — آیا نمی‌توانی به عوض تلخیِ بی‌حدوحصر، جنبه‌های مثبت زندگی را به تصویر کشی و عشق را به‌منزله‌ی یک اصل بشارت دهی؟ — فقط یک بیان برای حقیقت وجود دارد: تفکری که بی‌عدالتی را نفی می‌کند. اگر پافشاری بر جنبه‌های مثبت زندگی در کلِ منفی انحلال و تعالی نیابد، قطب مخالفِ خود را به خطا بارز می‌کند: خشونت. من با کلمه‌ها می‌توانم توطئه کنم، تبلیغ کنم، تلقین کنم؛ این صفتی است که آنها را در تور گرفتار می‌سازد، چنانکه هر عمل دیگری در جهان را گرفتار می‌سازد، و تنها صفتی است که دروغ با آن به خوبی آشناست. این امر به تلویح چنین القا می‌کند که حتی مخالفتِ فرد با نظم موجود نیز در عین حال در خدمت قدرت‌های نوظهور، بروکراسی‌های رقابت‌جو و حاکمانِ دیگر عمل می‌کند. دروغ از سرِ ترسِ بی‌نام و نشان‌اش، تنها آن چیزی را می‌تواند ببیند و خواهد دید که همانندِ خودش است. هر آنچه در رسانه‌اش، یعنی همان زبان در مقام ابزارِ صرف، هضم و جذب می‌گردد، با دروغْ یکسان و اینهمان می‌شود، همچنانکه اشیاء در تاریکی غیرقابل‌تمیز می‌شوند. هرچند

درست است که هیچ کلمه‌ای وجود ندارد که دروغ نهایتاً نتواند از آن استفاده کند، ولی خصلتِ کلمه هرگز نه در دروغ بلکه تنها در آن تفکری سوسو می‌زند که در نبرد علیه قدرتْ سرسخت شده است. نفرت سازش‌ناپذیر از دهشتِ تحمیل‌شده بر واپسین مخلوقاتِ کره‌ی ارض، قدردانیِ جان‌به‌دربردگان را مشروعیت می‌بخشد. استغاثه از خورشیدْ بت‌پرستی است. تنها نُمایی از درختِ پژمرده در گرمای آفتاب قادر است ظنّی از شکوه و جلالِ روزی را به دست دهد که در آن خورشید بر سر آن نیست تا جهانی را که بر آن روشنایی می‌افکند، بخشکاند.

طبقه‌بندی

مفاهیم عام که به یاری انتزاع یا، به شیوه‌ای مبتنی بر اصول بدیهی، از طریق علومِ منفرد جعل شده‌اند، همان اندازه موضوعِ بازنمایی را شکل می‌دهند که اسامیِ اشیاء منفرد را. مخالفت با مفاهیمِ عامْ بی‌معناست. ولیکن شأنِ امر عام به همین جا ختم نمی‌شود. فصل مشترکِ بسیاری از چیزهای منفرد، یا آنچه پیوسته در یک چیز منفرد تکرار می‌شود، لازم نیست پایدارتر، ابدی‌تر یا عمیق‌تر از امر خاص باشد. مقیاسِ مقولاتْ همان مقیاس اهمیت و معنا نیست. این دقیقاً همان خطایِ الثایی‌ها و همه‌ی اخلاف‌شان بود، که در صدرشان افلاطون و ارسطو قرار داشتند.

جهانْ یکّه است. تکرارِ صرفِ سویه‌هایی در کلام که بی‌وقفه بارها در شکلی واحد رخ می‌دهند، بیش از آنکه به کلمه‌ی رستگاری‌بخش شبیه باشد، به تکرارِ عبث و وسواس‌گونه‌ی اوراد و ادعیه می‌ماند. طبقه‌بندیْ شرطِ معرفت است نه خودِ معرفت، و معرفت به نوبه‌ی خود طبقه‌بندی را منحل می‌سازد.

بهمن

زمانه‌ی حاضر بدون نقطه‌ی عطف است. چرخشِ رخدادها همواره چرخشی مثبت است. لیکن در دوره‌ای همچون امروز، که فاجعه در اوج خویش است، ملکوتِ آسمان گشوده می‌شود و بر آنانی که در هر حال گم شده‌اند، آتش می‌بارد. آنچه پیش از هر چیز این حس را القا می‌کند، همانی است که عموماً امر اجتماعی و سیاسی نامیده می‌شد. روزگاری صفحات اولِ روزنامه‌های یومیّه در نظر زنان و کودکانِ خوشبختْ بیگانه و مبتذل بودند ــ روزنامه‌ها برای آنان یادآورِ لات‌بازیِ میخانه‌ها بودند ــ تا آنکه سرانجام روزی تیتر درشت روزنامه همچون تهدیدی واقعی به خانه‌ی آنان گام نهاد. تسلیحِ مجدّد، اوضاع ماوراءبحار، تنش در مدیترانه، و بسیاری عبارات قلنبه‌وسلنبه‌ی دیگر، ترسی واقعی را در دل مردم کاشت تا آنکه جنگ جهانی اول درگرفت. سپس تورم با ارقامِ روزبه‌روز گیج‌کننده‌ترش فرا رسید. هنگامی که تورم در سیر صعودی‌اش مکث کرد، معنای‌اش نه یک نقطه‌ی عطف بلکه شوربختیِ بازهم بیشتر بود: عقلانی‌کردن، تعطیل‌شدن، تخریب. زمانی که رأی هیتلر بالا رفت، در آغاز به صورتی معقول ولیکن پیوسته، از قبل روشن بود که حرکتِ آن حرکتِ یک بهمن است. ارقامِ مربوط به رأی‌گیری به‌واقع گویای همین پدیده‌اند. زمانی که، در شامگاهِ انتخاباتِ ماقبل‌فاشیستی، نخستین نتایجِ حوزه‌ها اعلام شد، یک هشتم، یک شانزدهم آرای مأخوذهٔ از قبل نتیجه‌ی کلی را پیش‌گویی می‌کرد. اگر آرای ده یا بیستِ حوزه کلاً به جهتی خاص گرایش یابند، صد حوزه‌ی باقیماندهٔ با آنان مخالفت نخواهند کرد. نوعی ذهنیتِ یک‌دست از قبل موجود است. ذاتِ جهان با آن قانونِ آماری تطابق می‌یابد که به واسطه‌ی آن رُویه‌ی سطحیِ جهان طبقه‌بندی می‌شود.

در آلمان، فاشیسم زیر عَلَم یک ایدئولوژیِ علناً هراسان و بیگانه‌ستیز، ضدفرهنگی، جمع‌گرا پیروز شد. حال که فاشیسم کره‌ی خاک را ویران کرده است، مللِ جهان باید با آن بستیزند؛ راه دیگری وجود ندارد. لیکن زمانی که همه چیز به پایان رسد، لزومی ندارد روحِ آزادی در سراسر اروپا پخش شود؛ ملل اروپایی ممکن است درست به اندازه‌ی فاشیسمی که ناچار بودند در برابرش از خود دفاع کنند، بیگانه‌ستیز، ضدفرهنگی و شبه‌جمع‌گرا شوند. حتی شکستِ فاشیسم نیز ضرورتاً حرکت بهمن را متوقف نخواهد کرد.

اصل بنیادینِ فلسفه‌ی لیبرال اصلِ هم‌این/هم‌آن بود. امروزه به نظر می‌رسد اصلِ یااین/یاآن مصداق دارد، امّا به شیوه‌ای که گویی تصمیم از قبل برای [انتخابِ] بدتر گرفته شده است.

انزوا از طریق ارتباط

اینکه رسانه‌های ارتباطی باعثِ انزوا می‌شوند، فقط در حوزه‌ی فکری صادق نیست. قضیه فقط این نیست که زبانِ آمیخته به دروغِ گوینده‌ی رادیو خود را در مغز آدمی به‌مثابه تصویری از خودِ زبان حک می‌کند و مردمان را از سخن‌گفتن با یکدیگر باز می‌دارد؛ فقط این نیست که صدای آگهیِ پپسی‌کولا صدای ویران‌شدنِ قاره‌ها را در خود خفه می‌کند، فقط این نیست که تصویرِ شبح‌گونه‌ی قهرمان سینما الگویی برای معاشقه‌ی نوجوانان، و در مرحله بعدی برای زنا فراهم می‌آورد. پیشرفتْ آدمیان را به معنای واقعیِ کلمه از هم جدا نگه می‌دارد. باجه‌ی کوچکِ ایستگاه قطار یا بانک به کارمندان اجازه می‌داد زیرلب با همکاران‌شان حرف بزنند و در اسرارِ کوچک یکدیگر شریک شوند؛ اتاقک‌های شیشه‌ایِ دفترهای مدرن، سالن‌های بزرگی که در آنها به راحتی

می‌توان انبوه کارمندانِ مجتمع‌شده را تحت نظارتِ عمومی و نظارت مدیران‌شان قرار داد، دیگر به گفتگوها و گپ‌های خصوصی مجال نمی‌دهد. حتی در دفاتر نیز حقوق‌بگیران، که در جمع خویش نیز منزوی‌اند، مانعِ هدررفتنِ وقتِ مالیات‌دهندگان می‌شوند. امّا وسایل ارتباطیْ مردمان را به لحاظ فیزیکی نیز منزوی می‌سازند. خودروها جایگزینِ قطار شدند. خودرویِ شخصی باعث شده آشناییِ حین سفر تا حدّ برخوردهای نیمه‌تهدیدآمیز با مسافرانِ کنارجاده‌ای تنزل یابد. آدمیانْ سوار بر چرخ‌های لاستیکی در انزوای کامل از یکدیگر سفر می‌کنند. امّا موضوعِ صحبت در خودروی یک خانواده‌ی خاص، در خودروهای دیگر تکرار می‌شود؛ در خانواده‌ی هسته‌ای، حرف‌زدن توسط علایقِ عملی تنظیم می‌شود. درست همانطور که هر خانواده‌ی برخوردار از درآمدی معین، کاملاً مطابق با آنچه آمار تجویز می‌کند، درصد مشابهی را صرفِ مسکن، سینما و سیگار می‌کند، مضامینِ صحبت نیز بسته به کلاسِ خودرو شاکله‌پردازی می‌شود. مردمان هنگامی که در گردش‌های آخر هفته یا در رستوران‌ها، که صورتِ غذا و دکورِ آنها کاملاً مشابه سایر رستوران‌های هم‌ارزِ خویش است، با یکدیگر ملاقات می‌کنند، درمی‌یابند که به رغم انزوای روزافزونْ بیش از پیش شبیه هم شده‌اند. ارتباطات با منفرد و مجزاساختن‌شان آنها را وادار به سازش می‌کند.

به سوی نقد فلسفه‌ی تاریخ

نوع بشر، برخلاف آنچه می‌گویند، رخدادی تصادفی و غریب در تاریخِ طبیعی نیست، نوعی محصولِ جنبی و ناقص‌الخلقه که به واسطه‌ی رشدِ بیش از حدِ مغز تولید شده باشد. گفته‌ی فوق صرفاً در مورد عقلْ در افرادی خاص

صادق است یا شاید حتی در مورد معدودی کشورها در دوره‌های کوتاه‌مدت، یعنی زمانی که اقتصاداً فضایی برای مانُورکردن در اختیار چنین افرادی قرار می‌داد. مغز، شعور بشری، آنقدر مستقر و ریشه‌دار است که برسازنده‌ی عصری خاص خود در تاریخِ کره‌ی خاک باشد. در این عصر، نوع بشر، به انضمام ماشین‌ها، مواد شیمیایی و سازمان‌های‌اش ــ زیرا چرا نباید آنها را بخشی از نوع بشر دانست همانطور که دندان‌ها بخشی از خرس‌اند، چرا که به هدفی واحد خدمت می‌کنند و صرفاً عملکردی بهتر دارند؟ ــ حرف آخر در تطبیق‌یافتن است. انسان‌ها نه فقط از اسلافِ بلافصل خویش سبقت گرفته‌اند بلکه تقریباً بیش از هر گونه‌ی جانوریِ دیگری در دوره‌های اخیر، از جمله خزندگانِ گوشت‌خوار، آنها را به‌تمامی قلع و قمع کرده‌اند.

با توجه بدین امر، تلاش برای تفسیرِ تاریخ جهانی، به‌شیوه‌ی هگل، بر حسبِ مقولاتی چون آزادی و عدالت تا حدی شوخی به نظر می‌رسد. تبارِ این مقولات به‌واقع به افرادِ غریب و حاشیه‌ای می‌رسد، کسانی که در قیاس با روندِ عمومیِ کلْ بی‌اهمیت‌اند، مگر در مواردی که اینان به ظهورِ شرایط اجتماعیِ گذرایی یاری می‌رسانند که در آن شمارِ مشخصاً زیادی از ماشین‌ها و مواد شیمیایی برای تقویتِ نوع و انقیادِ دیگران تولید می‌شوند. بر طبق این تاریخ جدّی، همه‌ی ایده‌ها، نهی‌ها، ادیان، و مکاتب سیاسی فقط تا آنجایی جذاب‌اند که، با برخاستن از شرایط گوناگون، بختِ بقای طبیعیِ نوع بشر بر کره‌ی زمین یا در محدوده‌ی کیهان را افزایش یا کاهش دهند. رهاییِ شهروندان از بی‌عدالتیِ دوران فئودالیسم و دولت مطلقه باعث شد تا به‌میانجی لیبرالیسمْ ماشین‌آلات از بند رها شوند، درست همانطور که آزادیِ زنان در تربیتِ آنان به‌مثابه شاخه‌ای از نیروهای مسلّح به اوج خود رسیده است. ذهن و هرآنچه در خاستگاه و

هستی‌اش نیکوست، به طرزی چاره‌ناپذیر در چنبره‌ی این خوف گرفتار است. ما کشف سِرُمی را که دکتر به کودک مریض تزریق می‌کند، مدیونِ حمله به جانورانِ بی‌دفاع‌ایم. در ناز و نوازشِ عشاق، همچون در مقدس‌ترین نمادهای مسیحیت، می‌توانیم حضور شهوتِ دریدن و خوردنِ گوشت نوزاد را تشخیص دهیم، درست همانطورکه حسِ مبهمِ احترام به جانورِ توتم نیز در آن شهوتْ مشهود است. حتی تجربه و درکِ پیچیده‌ی ما از آشپزی، کلیسا و تئاتر پیامدِ تقسیم‌کاری چندبعدی است که به لطف طبیعت درون و بیرونِ جامعه‌ی بشری تحقق می‌یابد. کارکرد تاریخیِ فرهنگْ در تشدیدِ این شکل از سازماندهی به شیوه‌ای معطوف به گذشته نهفته است. از همین روست که تفکر راستین، که خود را از آن کارکرد جدا می‌سازد، یعنی عقل در شکل ناب‌اش، رنگ و بویِ جنونی را به خود می‌گیرد که هیچ‌گاه از چشمِ مردمانِ خاکی پنهان نمانده است. اگر بنا بود آن نوع عقل در متن بشریت به پیروزیِ تعیین‌کننده‌ای دست یابد، سیطره‌ی نوع بشر در معرض خطر قرار می‌گرفت، و نظریه‌ی رخدادِ تصادفی و غریب نهایتاً درست از آب درمی‌آمد. امّا این نظریه، که به طرزی کلبی‌مشربانه می‌کوشید نقد فلسفه‌ی تاریخِ انسان‌مدار را تقویت کند، خود بیش از آن انسان‌مدار است که حقیقی باشد. عقل به‌منزله‌ی نوعی ابزارِ تطبیق‌یافتن عمل می‌کند نه به‌مثابه نوعی مُسکّن، هر چند استفاده‌ای که افراد گهگاه از آن می‌کنند ممکن است مؤیدِ دوّمی باشد. مکرِ عقل عبارت است از تبدیلِ آدمیان به جانورانی برخوردار از قابلیت‌های بیشتر، نه ایجادِ اینهمانی میانِ سوژه و ابژه.

تفسیر فلسفیِ تاریخِ جهانی باید نشان می‌داد که چگونه، به‌رغم همه‌ی مقاومت‌ها و دورزدن‌ها، سلطه‌ی نظام‌مند بر طبیعت به شکلی بیش از پیش قاطعانه تأیید گشته و همه‌ی ویژگی‌های درونی بشر را ادغام کرده است. صُوَر

اقتصاد، سلطه و فرهنگ می‌بایست از این موضع استنتاج می‌شد. ایده‌ی امر مافوق‌بشری صرفاً به مفهومِ گذری از کمیّت به کیفیّتْ کاربردِ خویش را می‌یابد. درست همانطور که می‌توان خلبان امروزیِ بهره‌مند از گازهای سمّی را، که می‌تواند در چند پرواز معدودْ آخرین قاره‌ها را از آخرین جانورانِ آزاد پاک کند، در قیاس با انسان غارنشینْ مافوق‌بشر نامید، این امکان وجود دارد که سرآخر یک انسانِ مافوق‌دوزیست [در زمین و هوا] به وجود آید که نزد او خلبانِ امروزی به گنجشکی بی‌آزار می‌ماند. ولی اینکه نوعیْ یک مرحله بالاتر از نوعِ بشر به‌مثابه محصول واقعیِ تاریخ طبیعی ظهور کند، امری تردیدآمیز است. زیرا انسان‌شکلی واجدِ بهره‌ای از حقیقت است بدین‌معنا که تاریخ طبیعی در تکوین نوع بشرْ حسابِ تاسِ خوش‌اقبالی را که انداخته بود، نکرده بود. قابلیتِ بشری برای تخریب حاویِ این وعده است که با به‌اوج‌رسیدنِ این قابلیت ــ زمانی که آدمیزاد خود را به ته رسانده باشد ــ نوعی لوح سفید (tabula rasa) خلق خواهد شد. نوع بشر یا خود را تکه‌پاره خواهد کرد و یا آنکه همه‌ی گیاهان و جانورانِ زمین را با خود به ورطه‌ی نابودی خواهد کشاند، و اگر زمین هنوز به قدر کافی جوان باشد، کل ماجرا ــ با تغییری در یک سخن مشهور* ــ در سطحی بس پایین‌تر دوباره از سر گرفته خواهد شد.

فلسفه‌ی تاریخ با منتسب‌ساختنِ ایده‌های انسانی ــ اخلاقی به تاریخ درمقام قدرت‌های فعال، و عرضه‌ی آنها به‌مثابه نقطه‌ی اوجِ تاریخ، این ایده‌ها را از ساده‌لوحیِ نهفته در محتوای‌شان پاک کرد. چهره‌ی مسخره و بی‌نوایی که این ایده‌ها از خود بروز می‌دادند به هنگامی که اقتصاد ــ یعنی قدرت ــ

* اشاره به سخنی از مارکس در *ایدئولوژی آلمانی*: Marx – Engels Werke. Vol.3, Berlin 1969, pp.34.

حمایت‌شان نمی‌کرد، تصویری مسخره از هر چیز ضعیفی به دست می‌دهد، و بدین سان مؤلفانِ آن ایده‌ها بی‌آنکه بخواهند خود را با ظلمی که خواهانِ لغوش بودند یکی کرده‌اند. فلسفه‌ی تاریخ آنچه را در مسیحیت رخ داد، تکرار می‌کند: آن خیری که در واقعیتْ قیم‌اش رنج است، به‌مثابه نیرویی نمایش داده می‌شود که روندِ تاریخ را تعیین می‌کند و نهایتاً پیروز می‌شود. این خیر درمقام روح جهانی یا نوعی قانونِ درونماندگارْ خداگونه می‌شود. لیکن بدین‌سان نه فقط تاریخ مستقیماً به ضدِ خود بدل می‌شود، بلکه ایده نیز، که بنا بود قیدِ ضرورت، یعنی سیر منطقیِ رخدادها را بشکند، خود مخدوش می‌شود. خطرِ رخداد تصادفی و غریب رفع می‌شود. سترونیِ خلط‌شده با قدرت بار دیگر از طریق چنین ارتقایی انکار می‌شود، تو گویی از خاطره پاک شده است. بدین‌سان مسیحیت، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم که فی‌نفسه واجدِ حقیقتی‌اند، در عین حال بارِ گناه پستی‌هایی را که به نام‌شان انجام شده، بر دوش می‌کشند. آنان با مطرح‌کردنِ قدرت خویش ــ حتی قدرتی نیکوسرشت ــ به قدرت‌های تاریخیِ سازمان‌ده بدل شدند، و در این مقام نقشِ خونینِ خویش در تاریخ نوع بشر را ایفا کردند: در مقام ابزارهای سازماندهی.

از آنجا که تاریخ در مقام همبسته‌ی نظریه‌ی وحدت‌یافته، به‌منزله‌ی امری قابل‌تفسیرْ نه خیر بلکه به‌واقع خوفناک است، لاجرم تفکر نیز در واقعیت عنصری سلبی است. امید به شرایط بهتر، تا آنجا که صرفاً یک توهم نباشد، بیشتر استوار بر فقدانِ حس احترام برای آن چیزی است که به لطف رنجِ همگانی جایگاهی محکم یافته است، تا بر این اطمینان‌بخشی که حصولِ آن شرایطْ تضمین شده، ادامه‌دار و قطعی است. صبرِ بی‌انتها، آن کششِ مهرآمیز و خاموش‌نشدنیِ حیات مخلوق به نور و بیان، که به نظر می‌رسد خشونتِ تکامل

خلاق را در دل خویش نرم و آرام می‌سازد، برخلاف فلسفه‌های عقلانیِ تاریخ، شکل خاصی از عمل را به‌منزله‌ی عملِ عافیت‌بخش تجویز نمی‌کند، حتی عدم‌مقاومت [در برابر شرّ] را. نور عقل که نخستین بار از دل این کشش طلوع کرد و در تفکرِ خاطره‌دارِ آدمیان منعکس است، حتی در آن شادترین روز نیز بر تناقضِ حل‌ناشدنیِ عقل می‌تابد: آن مصیبتی که عقل به تنهایی قادر به رفعِ آن نیست.

یادبودهای انسانیّت

انسانیت همواره در فرانسه از هر جایِ دیگری زندگیِ آسوده‌تری داشته است. امّا فرانسوی‌ها دیگر از این نکته با خبر نبودند. محتوای کتاب‌های‌شان، همانطور که همه می‌دانستند، ایدئولوژی بود. صفاتِ بهترْ هستیِ منفکِ خاص خویش را داشتند: در قالب آهنگ صدا، تکیه‌کلام‌ها، هنر آشپزی، حضورِ روسپی‌خانه‌ها، تزییناتِ چدنیِ دستشویی‌ها. امّا حکومت بلوم* از قبل علیه چنین احترامی به امر فردی اعلامِ جنگ داده بود. و حتی محافظه‌کاران نیز برای محافظت از یادبودهای‌اش کاری نکردند.

از نظریه‌ای در باب فرد جانی**

... همچون فرد جانی، مجازاتِ زندان نیز مسأله‌ای بورژوایی بود. در قرون

* حکومت جبهه‌ی خلقی در فرانسه به نخست‌وزیری لئون بلومِ سوسیالیست در سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷.

** بخشی از متن کامل «Theorie des Verbrechers» در
Gesammelte Schriften, Vol.12 Frankfurt/ Main, 1985 PP. 266 ff.

وسطی، حبس‌کردنْ اختصاص به تخم و ترکه‌ی شاهزادگانی داشت که نمادِ ایجاد مزاحمت در طلب ارث و میراث بودند. امّا جانیان تا حدِ مرگ شکنجه می‌شدند، تا در اذهانِ توده‌ی جمعیت، احترام به نظم و قانون را فرو شوید، زیرا خشونت و بی‌رحمی به فردِ خشن و بی‌رحمْ عشق‌ورزیدن را می‌آموزد. مثال زندانی‌کردنِ منظم و باقاعده متضمنِ نیازی روزافزون به نیروی کار است. مجازات زندان شیوه‌ی بورژواییِ زندگی به‌منزله‌ی رنج‌کشیدن را بازتاب می‌دهد. ردیف سلول‌ها در یک زندانِ مدرن معرفِ مونادها به همان معنایِ حقیقیِ مورد نظر لایبنیتس است. «مونادها هیچ پنجره‌ای ندارند که از طریق آن چیزی بتواند داخل یا خارج شود. اَعراض نمی‌توانند خود را از جواهر جدا سازند و بیرون از آنها پرسه زنند، چنانکه ٬صُورِ محسوسِ٬ مَدرَسیان می‌کردند. از این رو نه جوهر و نه عَرَض هیچکدام نمی‌تواند از بیرون وارد یک موناد شود.»[۱۷] مونادها فاقدِ هر نوع تأثیرگذاریِ مستقیم بر یکدیگراند؛ تنظیم و هماهنگیِ حیاتِ آنها توسط خدا یا مدیریت زندان صورت می‌گیرد.[۱۸] تنهاییِ مطلق، اتکایِ اجباری به نفسی که کل هستی‌اش چیزی نیست جز غلبه بر مصالح و ضرباهنگِ یکنواختِ کار، به نحوی شبح‌گونه پیش‌طرحی از هستیِ بشری در جهان مدرن ترسیم می‌کند. انزوایِ ریشه‌ای و تقلیل ریشه‌ای به نوعی نیستیِ نامتغیّر و بی‌بهره از امید، یک چیزاند. انسان در زندانْ تصویر مجازیِ همان تیپ بورژوایی است که او باید در واقعیت خود را بدل بدان سازد. آنان که در دستیابی به این امر در بیرون شکست می‌خورند باید به تحمیلِ آن با خلوصی خوفناک در درون تن سپرند. عقلانی‌کردنِ زندگی در زندان از طریق

17. Leibniz. *the Monadology and other philosophical Writings*. Trans.Robert latta,Oxford 1925.S 7.pp.279f.
18. C.f. ibid., S51.

ضرورتِ جداساختنِ فرد جانی از جامعه، یا حتی اصلاحِ او، به اصل و ریشه‌ی مسأله دست نمی‌یابد. زندان‌ها در حکم تصویرِ جهان بورژواییِ کار اند که تا به آخر حلاجی شده است؛ نفرتِ آدمیان از آنچه خود را واداشته‌اند تا بدان بدل شوند، همین تصویر را به‌منزله‌ی علامتی در جهان بر پا می‌دارد ـ انسانِ ضعیف، عقب‌افتاده، و مثله‌شده مجبور است به شکلی تعدیل‌گشته رنجِ همان شیوه‌ای از زندگی را بَرد که دیگران، بدون هیچ مِهری، خود را با آن تطبیق داده‌اند؛ خشونتِ درون‌گرای گروه اخیر، خشک و بی‌رحمانه علیه گروه اول تکرار می‌شود. فرد جانی، که در جنایت او صیانت‌نفسْ الویتِ تام داشت به‌واقع واجد همان نفسِ ضعیف‌تر و ناپایدارتر است؛ بزهکارِ همیشگی و باسابقهْ موجودی از رمق افتاده است.

زندانیان در حکم معلولان‌اند. ضعف‌شان آنان را در وضعیتی قرار داده است که جسم و ذهن‌شان را تحلیل برده است و همچنان نیز می‌برد. بیشترِ آنان حتی قبل از آنکه مرتکب جنایتی شوند که پای‌شان را به زندان کشاند، مریض بوده‌اند ـ مریض به واسطه‌ی طبع و شرایط‌شان. برخی دیگر همان‌گونه عمل کرده‌اند که هر شخص سالمی در منظومه‌ای یکسان از محرک‌ها و انگیزه‌ها عمل می‌کند، ولی فقط بدشانس بودند. در میان زندانیانِ باقی‌مانده گروهی وجود داشتند که از اکثر افرادِ آزادْ شرورتر و بی‌رحم‌تر بودند ـــ در زندگیِ شخصی‌شان همان اندازه شرور و بی‌رحم که حاکمان فاشیستِ جهان در حکمرانی‌شان. عملِ جانیِ عادیْ حقیرانه، شخصی و مستقیماً ویرانگر است. احتمال آن هست که حتی در افراطی‌ترین جنایت‌ها نیز جوهر زنده، که نزد همه‌کس یکسان است، قادر نبوده، در هیأت هیچ نوع تجسدی، از زیر فشارِ آن طبع بدنی و تقدیر فردی‌ای بگریزد که، از هنگام تولد بدین‌سو، جانی را به

سوی جنایت سوق می‌دهد؛ احتمالِ آن هست که من و تو نیز، اگر نبود لطفِ آن بصیرتی که به مدد زنجیره‌ای از شرایط نصیب‌مان گشته است، درست مثل همان شخصی عمل می‌کردیم که مرتکب قتل شده است. و اکنون آنان در مقام زندانیانْ معلولانی بیش نیستند، و مجازاتی که بر آنان اِعمال می‌شود کورکورانه است، رخدادی بیگانه یا شوربختی‌ای هم‌ترازِ سرطان و فروریختنِ خانه. مجازات زندان مرضی کشدار است. این نکته از حالات چهره‌ی زندانیان، راه‌رفتنِ محتاطانه‌شان، و شیوه‌ی پرپیچ و خمِ فکرکردن‌شان پیداست. همچون بیماران، آنان نیز فقط می‌توانند از بیماری‌شان سخن گویند. آنجا که، همچون زمانه‌ی حاضر، مرزهای میان باندهای محترم و باندهای غیرقانونی به‌لحاظ عینی سیّال است، شخصیت‌ها نیز به‌لحاظ روانشناختی در هم محو می‌شوند. ولی مادامی که جانیان هنوز درحکمِ معلولان بودند، چنانکه در سده‌ی نوزدهم، حبسْ معرفِ شکل وارونه‌ی ضعفِ آنان بود. توانِ برکشاندنِ خویش درمقام فرد از محیط پیرامون و ایستادگی در برابر آن، و در عین حال، برقرارکردنِ تماس با آن از طریق صورِ پذیرفته‌ی مراوده و بدین سان عرضِ وجودکردن در متن آن ــ در جانیان تحلیل رفته بود. آنان معرفِ گرایشی بودند که عمیقاً در بطن موجودات زنده نهفته است، و غلبه برآنْ نشانِ هر نوع رشد و تحول است: گرایش به گم‌کردن خویش در محیط اطراف به‌عوضِ درگیرشدنِ فعّالانه با آن، تمایل به وانهادن خود، و پس‌غلطیدن به طبیعت. فروید این حالت را رانه‌ی مرگ می‌نامد و کایوآ *Le mimetisme*[19] این قسم اعتیاد در رگ و ریشه‌ی هر آن‌چیزی رخنه می‌کند که برخلافِ جریان پیشرفتِ راسخ باشد، از جنایت گرفته، که نمی‌تواند صور رایجِ کار را دور زند، تا اثر والای هنری. موضعِ رام و

19. Cf.R. Caillois, *Le Mythe et L'Homme*, paris 1938, pp.125ff.

پذیرا در برابر اشیاء، که هنر بی‌آن موجودیت ندارد، چندان به دور از خشونتِ درهم‌فشرده‌ی فرد جانی نیست. ناتوانی از نه‌گفتن که دختر جوان را تسلیمِ فحشا می‌سازد، قادر است سرنوشت حرفه‌ایِ جانی را نیز تعیین کند. بارزه‌ی فرد جانی نفی‌ای است که فاقد قدرتِ مقاومت است. در برابر این‌گونه رخنه‌پذیری که ـ فاقد آگاهیِ معین، و حتی در بی‌رحمانه‌ترین شکل‌اش شرم‌زده و سترون است ـ همزمان از تمدنِ قساوت‌پیشه تقلید می‌کند و ویران‌اش می‌سازد، این تمدنْ دیوارهای ضخیم و ستبرِ زندان‌ها و کارگاه‌ها، یا همان آرمانِ سنگیِ خویش، را بر پا می‌کند. درست همانطور که، به‌زعم توکویل، جمهوری‌های بورژوایی برخلاف پادشاهی‌ها به تن تجاوز نمی‌کنند بلکه مستقیماً به روان می‌پردازند، مجازات‌های این‌چنینی نیز به روح حمله می‌برند. قربانیانِ این مجازات‌ها دیگر به تدریج از پس روزها و شب‌ها درهم‌شکسته روی چرخِ شکنجه نمی‌میرند، بلکه به‌لحاظ ذهنی تباه می‌شوند آن‌هم در مقام نمونه‌هایی خاموش و نامرئی در ساختمان‌هایِ عظیمِ زندان که کمابیش فقط نام‌شان آنها را از دیوانه‌خانه‌ها متمایز می‌سازد.

فاشیسم این هر دو نهاد را جذب خویش می‌کند. متمرکزشدنِ فرماندهیِ سراسری بر عرصه‌ی تولید همان عاملی است که جامعه را به سوی درغلطیدن به مرحله‌ی سلطه‌ی بی‌واسطه می‌راند. پابه‌پایِ محوشدنِ مسیر حرکتِ قدرت از طریق بازارهای داخلیِ ملل، میانجی‌های فکری از جمله قانون ناپدیدمی‌شوند. تفکر که از خلال دادوستدها، و به‌منزله‌ی برآیندِ نیازِ خودپرستی به مذاکره، رشد کرده بود، اکنون سراپا در برنامه‌ریزی برای مصادره‌ی خشن ادغام شده است. فرد فاشیستِ نسل‌کش در مقام جوهر نابِ کارخانه‌دار آلمانی سربرآورده است، کارخانه‌داری که دیگر جز از طریق قدرت از جانی متمایز نمی‌شود. اکنون

دورزدنِ غیرضروری شده است. حقوق مدنی، که همچنان در زمینه‌ی تنظیمِ تفاوت‌ها میان کارفرمایانی کارکرد داشت که به‌رغم سیطره‌ی صنعت بزرگ جان به در برده بودند، به تریبونی علیه رده‌های پایین‌تر بدل شده است، به عدالتی که دیگر از منافع قربانیان، حتی به صورتی بد، دفاع نمی‌کند ــ به ابزار صرفِ دهشت. لیکن آن حمایتِ قانونی که اینک رو به نابودی است، زمانی مالکیت را تعریف می‌کرد. انحصار، در مقام نقطه‌ی اوج مالکیتِ خصوصی، دست‌اندرکارِ انحلال مفهوم مالکیت خصوصی است. از میان قراردادهای اجتماعی و بین‌المللی، که فاشیسم در دادوستدِ خود با قدرت‌ها سرگرم تعویضِ آن با پیمان‌های سرّی است، فقط جبر امر کلّی است که رخصت می‌یابد بر امور داخلی نیزِ اعمال شود، جبری که نوکران‌اش آن را با گشاده‌دستی در مورد باقیِ بشریت به کار می‌بندند. در دولت توتالیتر، مجازات و جنایت درمقام پس‌مانده‌های خرافی منقرض می‌شوند، و تحتِ رژیم جانیان، حذفِ عریان مخالفان، در نهایت اطمینان به حصولِ هدف سیاسی‌اش، در سراسر اروپا گسترش می‌یابد.

دارالتأدیب در کنار اردوگاهِ کار اجباری همچون خاطره‌ای از روزهای خوشِ گذشته به نظر می‌رسد، درست همانطور که جزوه‌های تبلیغاتیِ سبک کهن نیز به رغم خیانتِ قبلی‌شان به حقیقت، در کنار مجله‌های پرزرق و برقِ امروزی چنین به نظر می‌رسند، مجله‌هایی که محتوای ادبی‌شان ــ حتی اگر به میکل‌آنژ بپردازند ــ بازهم بیش از آگهی‌ها در مقام ترازنامه‌ی تجاری، نشانِ اقتدار و رسانه‌ی تبلیغ عمل می‌کنند. انزوایی که زمانی از بیرون بر زندانیان تحمیل می‌شد، اکنون خود را به صورتی عام در گوشت و خونِ افراد جای داده است. روان‌های تعلیم‌یافته‌ی آنان و سعادت‌شان به همان سردی و اندوهباریِ

سلول‌هایی است که حاکمان هم اینک می‌توانند بدون آنها کارِ خود را به پیش برند، زیرا تمام نیروی کارِ ملل غنیمتی است فتاده در دستان ایشان. مجازات زندان پیش‌روی واقعیت اجتماعی رنگ می‌بازد.

بهای پیشرفت

در نامه‌ای به قلم پی‌یر فلورن، فیزیولوژیست فرانسوی، که به تازگی کشف شده ــ همو که روزگاری به خاطر برگزیده‌شدن به ریاست آکادمیِ فرانسه در رقابت با ویکتور هوگو، آوازه‌ای اندهبار به‌دست آورده بود ــ قطعه‌ای عجیب وجود دارد:

> هنوز هم نمی‌توانم خودم را به استفاده از کلروفورم در عمل جراحی راضی کنم. همانطور که احتمالاً می‌دانید من مطالعات وسیعی را صرفِ بررسیِ این دارو کرده‌ام و در نیتجه‌ی آزمایش‌هایی با حیوانات، یکی از نخستین کسانی بوده‌ام که توانسته خصوصیات ویژه‌ی آن را توصیف کند.
> دلنگرانی‌های من به سبب این واقعیتِ ساده است که عمل‌های جراحی‌ای که تحت کلروفورم، یا احتمالاً تحت هر شکلِ شناخته‌شده‌ی دیگری از مواد مخدر انجام می‌شوند، معادلِ نوعی فریب‌اند. این مواد صرفاً روی برخی مراکزِ حرکتی و هماهنگی و نیز پس‌مانده‌ی ظرفیتِ بافت عصبی اثر می‌گذارند. آنچه این بافت، تحت‌تأثیر کلروفورم، از دست می‌دهد بخش مهمی از توان‌اش در ثبتِ ردپاهای تأثراتِ حسی است و نه هرگز ظرفیتِ تجربه‌ی احساسات به طور کلی. در برابر، مشاهدات من حاکی از آن است که، همراه با فلجِ عمومیِ انتقال عصبی، درد حتی شدیدتر از حالت عادی احساس می‌شود. فریبِ مردم ناشی از آن است که بیمار قادر نیست پس از انجامِ عمل رخدادها را به یاد آورد. اگر حقیقت را به بیماران‌مان بگوییم، احتمالاً هیچ کدام‌شان این دارو را انتخاب نخواهد کرد، حال آنکه اکنون در

نتیجه‌ی سکوتِ ما، همگی بر استفاده از آن اصرار دارند.
ولی حتی قطع نظر از این واقعیت که یگانه مزیّتِ مشکوکِ حاصل از آن فقدان هر نوع خاطره‌ی مربوط به زمان تحریک عصبی است، به نظر من چنین می‌رسد که گسترش‌دادنِ این شیوه‌ی عمل خطرِ به‌مراتب جدی‌تری را به همراه آورد. با سطحی‌شدنِ روزافزونِ تربیت عمومیِ پزشکان‌مان در دانشگاه، استفاده‌ی نامحدود از این دارو ممکن است علم پزشکی را تشویق کند تا بی‌هیچ پروایی دست به جراحی‌های هرچه پیچیده‌تر و دشوارتر بزند. در این صورت برای خدمت به امر پژوهش، به‌جای انجام چنین آزمایش‌هایی روی حیوانات، بیماران‌مان را به سوژه‌هایِ بی‌خبرِ آزمایش‌ها بدل خواهیم کرد. می‌توان تصور کرد تهییجات دردناکی که، با توجه به سرشتِ خاص‌شان، احتمالاً از تمام انواع شناخته‌شده‌ی این نوع دریافتِ حسی پیشی خواهند گرفت، باعث شوند صدمات روانیِ پایداری به بیمار وارد آید، یا حتی ممکن است تحت بیهوشی به مرگی بی‌اندازه زجرآور بیانجامد، که خصایصِ آن برای همیشه از اعضای خانواده‌ی بیمار و جهان خارج پنهان خواهد ماند. آیا این بهایی بیش از حد گزاف برای پیشرفت نخواهد بود؟

اگر فلورن در این نامه مُحق می‌بود، طرز کارِ تیره‌وتارِ اداره‌ی الهیِ جهان، دست‌کم برای یکبار هم که شده توجیه می‌شد. انتقامِ حیوان با رنج‌های جلادش گرفته می‌شد: هر عمل جراحیْ یک زنده‌شکافی [یا تشریح جانور زنده]. این ظن به وجود می‌آمد که رویکرد ما به آدمیان، و تمام مخلوقات، هیچ تفاوتی با رویکرد ما به خودمان پس از یک عمل جراحیِ موفقیت‌آمیز ندارد: کوری نسبت به عذاب. مکانی که ما را از یکدیگر جدا می‌کند برای معرفت دقیقاً همان معنایی را می‌داد که زمانِ فارق میانِ ما و رنج گذشته‌مان: سدّی عبورناپذیر. امّا سلطه‌ی جاودان بر طبیعت، همان تکنولوژیِ پزشکی و غیرپزشکی، نیروی خویش را از چنین کوری‌ای می‌گیرد؛ این سلطه فقط به لطف فراموشی ممکن

می‌شد. فقدانِ خاطره به‌منزله‌ی شرط استعلاییِ علم. هرگونه شیءوارگی، فراموشی است.

دهشت پوچ

نگاهِ خیره‌شده به فاجعه واجد عنصری از جذابیّت است. ولیکن به همین خاطر واجدِ عنصری از همدستی یا توافق سرّی است. وجدان اجتماعیِ معذبِ همه‌ی کسانی که در تحققِ بی‌عدالتی سهیم‌اند، و نیز نفرت از زندگیِ کامیاب، چندان قوی است که در شرایط بحرانی درمقام نوعی انتقامِ درونی مستقیماً علیه نفع شخصی برمی‌خیزد. در بورژواهایِ فرانسوی عاملی شوم وجود داشت که به‌نحوی کنایی به آرمان قهرمانانه‌ی فاشیست‌ها شبیه بود: آنان از پیروزیِ همانندانِ خویش، چنانکه در ظهور هیتلر تجلی یافت، در پوست خود نمی‌گنجیدند، هرچند این پیروزی، خودشان را نیز تهدید به نابودی می‌کرد؛ به‌واقع آنان نابودیِ خویش را گواهی می‌دانستند بر عدالتِ آن نظامی که نماینده‌اش بودند. شکل نخستینی از این رفتار را می‌توان در طرز برخوردِ بسیاری از مردمان ثروتمند با فقیرشدن یافت، که تصویرش را زیر عَلَمِ عقلانی‌کردنِ خسّت احضار می‌کنند: این همان تمایلِ پنهانِ ایشان است که، حتی وقتی با سماجت تمام سر یک شاهی می‌جنگند، ناگهان تمام مایملک خود را بی‌هیچ نبردی واگذارند یا آن را با بی‌مسؤولیتی پای میز قمار ببازند. آنان در فاشیسم به ترکیبِ عطش قدرت و نفرت از خویش دست می‌یابند و دهشتِ پوچ‌شان همواره با این ژستِ تعدیل‌کننده همراه است: همیشه می‌دانستم اینطور می‌شود.

علاقه به تن

زیرِ تاریخ شناخته‌شده‌ی اروپا، تاریخی زیرزمینی جریان دارد. این تاریخ عبارت است از سرنوشتِ غرایز و اشتیاق‌های بشری‌ای که به دست تمدن سرکوب و مخدوش شده‌اند. از جایگاه ممتازِ زمان حالِ فاشیستی، که در آن امر پنهان قدم به روشنایی می‌نهد، تاریخِ آشکار نیز پیوندش را با آن وجه تاریکی عیان می‌سازد که همان اندازه در حکایت رسمیِ دولت‌ـملت‌ها نادیده گرفته شده است که در نقد مترقیِ آن.

آنچه از همه بیشتر مثله شده است رابطه با تن است. تحت سیطره‌ی تقسیم‌کار، که در آن منفعت‌ها به یک طرف تعلق می‌گرفت و کار به طرف دیگر، نیروی خام و عریان تکفیر شد. هرچه دستاورد اربابان بدون کار سایرین ناچیزتر می‌بود، کار چیزی پست‌تر اعلام می‌شد. همچون برده، کار نیز داغ خورد. مسیحیت کار را ستود ولی برای تلافی، تن را به‌مثابه سرچشمه‌ی هر نوع شرّ خوار شمرد. مسیحیت در زدوبند با ماکیاولیِ کافر، و از طریق ستایشِ کار، که در عهد عتیق نوعی لعنت محسوب می‌شد، خبر از آغاز نظامِ بورژواییِ مدرن داد. نزد آبای بیابان‌نشین*، دوروتئوس، موسای راهزن، پولسِ امّی، و دیگر مسکینان در روح، کار همچنان مستقیماً وسیله‌ای بود برای ورود به ارض ملکوت. نزد لوتر و کالوَن، پیوند میان کار و نجات از قبل چنان پیچ‌درپیچ بود که فرمانِ قاطعانه به کار کمابیش همچون استهزاء می‌نمود، همچون نمک‌پاشیدن روی زخم.

---

* Desert fathers. ریاضت‌کشانی که پس از استقرارِ مسیحیت به عنوان دین رسمی، از شهرهای امپراطوریِ روم به بیابان‌های مصر گریختند تا زندگی‌ای توأم با نیایش و روزه و سادگی و فقر را بگذرانند.

شاهزادگان و نجیب‌زادگانِ خود را به خاطر شکاف مذهبی‌ای که میانِ روزهای زمینی‌شان و تکلیفِ ابدی‌شان دهن باز کرده بود، با فکرِ عوایدی دلداری می‌دادند که از قبلِ زمان کارِ دیگران به چنگ می‌آوردند، زیرا ناعقلانیتِ آموزه‌ی گزینش از سر فیضْ باب رستگاری را بر آنان گشوده گذاشت. ولی بر دوش دیگرانِ این فشار هرچه شدیدتر سنگینی می‌کرد. آنان به طرزی مبهم از این نکته با خبر بودند که کشتنِ تن از طریق قدرت چیزی نیست مگر بازتابِ ایدئولوژیکیِ ظلمی که بر ایشان می‌رفت. تقدیر بردگانِ عصر باستان را قربانیان [همه‌ی اعصار]، از آغاز گرفته تا مردمان استعمارزده‌ی مدرن، تاب‌آورده‌اند: آنان فرومایگان به حساب می‌آمدند. دو نژادِ طبیعی وجود داشت: فرادستان و فرودستان. رهاییِ فرد اروپایی در پیوند با نوعی دگرگونیِ فرهنگیِ عام رخ داد که در آن همپای فروکش‌کردنِ اجبار فیزیکی از بیرون، شکاف درونیِ فردِ رهایی‌یافته عمیق‌تر می‌شد. بنا بود تنِ استثمارشده برای قشرهای پست‌تر در حکم چیزی بد باشد و ذهن، که دیگران برای پرداختن به آن فراغت داشتند، خیرِ اعلی. این رشد و تحولْ اروپا را به عرضه‌ی والاترین دستاوردهای فرهنگی‌اش توانا ساخت ولی در عین حال، همپایِ افزایش نظارت بر تن، ردپای فریبی که از همان آغاز قابل ردیابی بودْ خباثتِ وقیح یا همان حسِ عشق و تنفرِ توأمان به تن را شدت بخشید، حسّی که برای قرن‌ها در تاروپودِ ذهنیت توده‌ها رخنه کرد و تجلّیِ ناب خود را در زبان لوتر یافت. در متن رابطه‌ی افراد با تن، چه تنِ خودشان چه دیگران، ناعقلانیت و بی‌عدالتیِ قدرت به‌منزله‌ی قساوت بار دیگر تکرار می‌شود؛ و این ناعقلانیت همانقدر از بصیرتِ سنجیده و تأملِ متین به‌دور است که قدرت از آزادی. گستردگیِ این پیوند در نظریه‌ی نیچه در بابِ قساوت، و از آن بیش در آثار ساد، قابل تشخیص است، حال آنکه

این پیوند در نظرات فروید در باب خودشیفتگی و رانه‌ی مرگ به‌لحاظ روانشناختی تفسیر می‌شود.

عشق ـ نفرت نسبت به تن بر سراسرِ فرهنگ مدرن سایه انداخته است. تنِ به‌منزله‌ی چیزی پست و دربندْ تحقیر و طرد می‌شود و در همان حال درمقام چیزی ممنوع، شیءواره و بیگانه مورد تمنّا قرار می‌گیرد. فقط فرهنگ است که با تن به‌منزله چیزی که می‌توان تصاحب‌اش کرد برخورد می‌کند، فقط در فرهنگ است که تن از ذهن، یعنی همان عصاره‌ی قدرت و فرمان، به‌مثابه ابژه، شیءِ مرده یا همان *corpus* (*جسد*) تمایز می‌یابد. با تحقیر و تنزل‌یافتنِ بشریت به جسد به دست خویش، طبیعت انتقامِ خود از تحقیر و تنزلِ آدمی به ابژه‌ی قدرت، به ماده‌ای خام، را می‌گیرد. اجبارِ معطوف به قساوت و تخریبْ برخاسته از سرکوبِ ارگانیکِ نزدیکی به تن است، درست همانطور که، بر طبق بینش نبوغ‌آمیزِ فروید، احساسِ انزجار زمانی به وجود آمد که، همراه با ایستادنِ سرپا و بیشترشدن فاصله از زمین، حس بویایی، که حیوانِ نر را جذبِ ماده‌ی حایض می‌کرد، قربانیِ سرکوب ارگانیک شد. در تمدن غربی، و احتمالاً در هر تمدنی، آنچه مربوط به تن است تابو است، موضوعِ جذابیت و انزجار. در میان حاکمانِ یونانی و در فئودالیسم، به خاطر نیاز به مهارت فیزیکیِ شخصی، رابطه با تن توسط سلطه نیز مشروط می‌شد. پرورش تنْ واجدِ یک هدف اجتماعیِ صاف و ساده بود. Kalos Kagathos (انسانِ توانا به تن و روح) فقط بعضاً نوعی توهم بود؛ گیمنازیوم* تا حدی برای حفظ واقعیِ قدرتِ شخصی ضرورت داشت،

* Gymnasium. مکانی که جوانان یونانِ باستان در آن گرد می‌آمدند تا به تمرین بدنی و مباحثه بپردازند. در قاره‌ی اروپا و بویژه آلمان، نوعی مدرسه‌ی آمادگی در رشته‌های کلاسیک برای ورود به دانشگاه است.

دست‌کم به‌منزله‌ی تمرینِ وقارِ حاکمانه. با گذار کاملِ قدرت به قالب بورژوایی که به‌میانجی تجارت و ارتباطات تحقق یافت، و از آن بیش با ظهور صنعت، تغییری صوری رخ داد. بشریت به عوض شمشیرْ خود را برده‌ی دم‌ودستگاهی غول‌آسا کرده است که، به‌یقین، نهایتاً شمشیر را قالب خواهد ریخت. بدین‌سان هدف عقلانیِ رشد و پرورشِ تنِ مذکر محو شد؛ تلاش‌های رمانتیک برای نوزاییِ تن در قرون نوزدهم و بیستم صرفاً چیزی مرده و مثله‌شده را آرمانی می‌کند. نیچه، گوگن، گئورگه و کلاگز جملگی بلاهتِ بی‌نامی را که نتیجه‌ی پیشرفت است بازشناختند. ولی آنان نتایجِ نادرستی گرفتند. آنان بی‌عدالتی را چنان که هست نفی نکردند، بلکه بی‌عدالتی را چنان که بود تغییر شکل دادند. طرد مکانیزاسیون بدل به آرایه‌ی تزیینیِ فرهنگِ توده‌ایِ صنعتی شد، که نمی‌تواند بدون اینگونه ژست‌هایِ اشرافی کارش را پیش برد. هنرمندان، بر خلافِ خواست خویش، تصویر گم‌شده‌ی وحدتِ تن و روان را برای صنعتِ تبلیغات دوباره مهیا ساختند. ستایش از الگوهای شور حیاتی، از جانورِ زرّین‌مو گرفته تا جزیره‌نشینانِ استوایی، به طرزی اجتناب‌ناپذیر به «فیلم‌های هاوایی»، تبلیغات برای ویتامین و کرم پوست ختم می‌شود که جملگی نشانه‌هایی برای غایت درونیِ تبلیغات‌اند: نوعِ جدیدِ بزرگ، زیبا و اشرافیِ انسان ـ رهبران و سپاهیان‌شان. رهبران فاشیست بار دیگر لوازم آدمکشی را از آنِ خود می‌کنند، زندانیان‌شان را با تپانچه و شلاق اعدام می‌کنند، آن‌هم نه در نتیجه‌ی نیروی برترشان، بلکه بدین‌سبب که دم و دستگاهِ غول‌آسا و صاحبان واقعیِ قدرت، که خود هنوز از چنین اعمالی پرهیز می‌کنند، قربانیان مصلحت عقلانیِ دولت را به سرداب‌های ستادهای‌شان می‌فرستند.

تن نمی‌تواند مجدداً به ظرفِ جان بدل گردد. تنْ یک جسد باقی می‌ماند

حال هر قدر هم که پرورش‌یافته و سرحال باشد. تبدیل‌شدن به ماده‌ی بی‌جان، که قرابتِ *Corpus* به جسد (Körper ,Corpse) گواهِ آن است، بخشی از آن فرآیندِ جاودانی‌ای بود که طبیعت را به مواد خام و مصالح بدل ساخت. دستاوردهای تمدن محصولِ والایش‌اند، محصولِ همان عشق‌ـنفرتِ اکتسابی نسبت به تن و خاک، که سلطهٔ بندنافِ همه‌ی آدمیان با آندو را سبُعانه بریده است. واکنشِ ذهن به جسمانی‌شدنِ انسان در عرصه‌ی طبْ مولّد است، حال آنکه واکنش آن به شیءوار‌ه‌شدنِ کل طبیعت در عرصه‌ی تکنولوژی چنین است. امّا جانیان، قاتلان، غول‌هایِ دَدخوشده‌ای که قدرت‌های حاکمِ قانونی و غیرقانونی، بزرگ و کوچک از آنها به‌منزله‌ی مجریانِ زیرزمینی‌شان سود می‌جویند، همان مردانِ خشنی که هرگاه کسی باید ترتیب‌اش داده شود همواره دم‌دست‌اند، قصاب‌های عضو دسته، آن قُلدرهایی که هرگاه کسی زبان‌درازی کند پا پیش می‌گذارند، چهره‌های خوفناکی که هرکس، به محض کناررفتنِ سایه‌ی حمایتگرِ قدرت از بالایِ سرش و ازدست‌دادنِ ثروت و موقعیتِ خویش، به دست آنان سپرده می‌شود، همه‌ی این گرگ‌نُماهایی که در ظلمت تاریخ کمین کرده‌اند و ترسی را بر پا نگه می‌دارند که بدون آن هیچ سلطه‌ای ممکن نیست: در همه‌ی این چهره‌ها احساسِ عشق‌ـ نفرت نسبت به تنْ زمخت و بی‌واسطه است؛ آنان چیزی را که لمس می‌کنند نجس می‌سازند، و چیزی را که در پرتو نور می‌بینند نابود می‌کنند، و این نابودی شکلی از کینه‌توزی و بیزاری نسبت به شیءوارگی است؛ آنان با خشمی کورْ چیزی را مجدداً علیه شیءِ زنده اِعمال می‌کنند که قادر به جبران و پس‌گرفتن‌اش نیستند: دوپاره‌شدنِ زندگی در قالب ذهن و موضوع‌اش. موجود انسانی به طرزی مقاومت‌ناپذیر آنان را جذبِ خویش می‌کند، آنان می‌خواهند تا این موجود را به تن تنزل دهند،

هیچ چیز نباید رخصتِ زیستن بیابد. این خصومتِ فرودست‌ترین‌ها نسبت به حیاتی که در بطنِ ایشان خشکیده است، خصومتی که زمانی از سوی فرادستانِ دنیوی و دینی به‌دقت کاشته و تغذیه شده است ـــ خصومتی که این فرودست‌ترین‌ها از طریق کشتن، به شیوه‌ای همجنس‌خواهانه و پارانوئیک، خود را با آن پیوند می‌زنند ـــ همواره ابزاری ضروری برای هنرِ کشورداری بوده است. دشمنیِ برده‌شدگان با زندگی منبعی پایان‌ناپذیر برای نیمه‌ی تاریک تاریخ است. حتی افراط و زیاده‌روی پاک‌دینانه (پیوریتن)، سیاه‌مست‌شدن، در حکمِ انتقامی مأیوسانه از زندگی است.

عشق به طبیعت و سرنوشت که از سوی تبلیغاتِ توتالیتر مطرح می‌شود چیزی نیست جز واکنشی سطحی به تثبیت‌شدن در سطح تن، واکنشی به شکستِ تمدن در تحققِ خویش. آدمی که ناتوان از گریز از تن است هرگاه اجازه نمی‌یابد بدان ضربه زند، ستایش‌اش می‌کند. جهان‌بینیِ «تراژیکِ» فاشیست‌ها همان مهمانیِ مردانه‌ی ایدئولوژیکی‌ای است که در شبِ عروسیِ به‌واقع خونین برگزار می‌شود. آن کسانی که در آلمان از تن ستایش می‌کردند، نظیر ژیمناست‌ها و مشتاقان ورزش‌های هوای باز، همواره قرابتی صمیمی با کشتن داشتند، درست همانند قرابتِ عشاق طبیعت با شکار. آنان تن را همچون مکانیسمی متحرک می‌بینند، همراه با اتصالاتِ مفصلی، و گوشتی که پرکننده‌ی اسکلت است. آنان تن را دستکاری می‌کنند، و اندام‌های آن را چنان به حرکت وامی‌دارند که انگار از قبل از تن جدا شده‌اند. سنت یهودی نوعی کراهت نسبت به اندازه‌گیریِ آدمیان با چوب‌خط را ترویج می‌کند، زیرا مردگان‌اند که برای دفن در تابوت اندازه‌گیری می‌شوند. همین امر منشأِ کیفِ دستکاری‌کنندگانِ تن است. آنان، بی‌آنکه بدانند، دیگران را با چشمانِ تابوت‌ساز اندازه می‌گیرند. آنان زمانی خود را لو می‌دهند

که نتایج را اعلام می‌کنند و شخص را بلند، کوتاه، چاق و سنگین می‌نامند. آنان به بیماری علاقه‌منداند و مرگِ هم‌سفره‌ایِ خویش را در آنچه می‌خورد پیش‌گویی می‌کنند و علاقه‌ی حقیقیِ آنان فقط با لایه‌ی نازکی از نگرانی برای سلامتیِ وی توجیه می‌شود. زبان نیز پابه‌پای‌شان می‌رود. زبانْ قدم‌زدن را به تمرین بدنی و غذا را به کالری‌ها استحاله داده است، درست همانطور که در انگلیسی و فرانسوی، نامِ بیشه‌ی درختانِ زنده مترادف واژه‌ی «چوب» است. جامعه، در راستای نرخ مرگ‌ومیر، زندگی را به فرآیندی شیمیایی تقلیل می‌دهد.

در تحقیرِ اهریمنانه‌ی زندانیانِ اردوگاه‌های کار اجباری، که جلادِ مدرن — بدون هیچ دلیل عقلانی — آن را به مرگِ با شکنجه اضافه می‌کند، قیامِ والایش‌نیافته لیکن سرکوب‌شده‌ی طبیعتِ خوارشده فوران می‌کند. دهشتِ کامل آن بر سر شهدای عشقْ آوار می‌شود، همان بی‌بندوباران و خاطیانِ جنسی، زیرا جنسیت همان تنِ تقلیل‌نیافته است؛ جنسیّتْ تجلی و بیان است، امری که قصّابانْ مخفیانه و نومیدانه تمنای‌اش را دارند. قاتل در روابط جنسیِ آزادْ از آن بی‌واسطگیِ ازدست‌رفته، آن یگانگیِ آغازینی، می‌ترسد که خود دیگر در متن آن قادر به حیات نیست. این همان امر مرده است که قد عَلَم می‌کند و می‌زید. اکنون او همه چیز را با تبدیل آن به هیچْ یگانه می‌سازد، زیرا باید آن یگانگی را در خود خفه کند. برای او قربانی معرّفِ حیاتی است که در پی گسست [از وحدتِ امر یگانه]، زنده باقی مانده است؛ این حیات باید خُرد گردد و همه‌ی عالم باید چیزی نباشد مگر غبار و قدرت انتزاعی.

جامعه‌ی توده‌ای

مکملِ کیشِ ستارگانِ سینما مکانیسم اجتماعیِ آدم‌های سرشناس است که

هر آنچه را برجسته است یکدست می‌کند؛ ستاره‌ها و رجال درحکم الگوهایی صرف‌اند برای جهانِ حاضرـآماده، برای قیچی‌های عدالتِ قضایی و اقتصادی که آخرین نخ‌های زیادی و آویزان را می‌چینند.

پی‌نوشت

این دیدگاه که همسطح و استانداردکردنِ مردمان به طورکلی، در یک قطب جامعه، همراه است با تشدید فردیتِ شخصیت‌هایِ به‌اصطلاح رهبر به نسبت قدرت‌شان، در قطب دیگر جامعه، نادرست و خود گونه‌ای ایدئولوژی است. اربابانِ فاشیستِ امروز بیش از آنکه ابرمرد باشند، تابعی از دم‌ودستگاه تبلیغاتیِ خودشان‌اند: مقطع مشترکِ واکنش‌های یکسانِ مردمان بی‌شمار. اگر بپذیریم که در روانشناسیِ توده‌های امروز، رهبر بیشتر معرفِ جمع است تا بازنمودی از پدر ــ جمعی که درحکم فراافکنیِ غول‌آسایِ منِ سترونِ تک‌تک افراد است ــ آنگاه تردیدی نیست که رهبران به‌واقع با آن چیزی که معرف‌اش اند تطابق دارند. تصادفی نیست که این رهبران شبیه سلمانی‌ها، بازیگران شهرستانی و ژورنالیست‌های دست‌دهم‌اند. بخشی از نفوذ اخلاقیِ ایشان دقیقاً در این واقعیت نهفته است که آنان، هر چند خود به اندازه‌ی مابقی ناتوان‌اند، به نمایندگی از طرفِ بقیه، کلیتِ تنومند قدرت را تجسم می‌بخشند، بی‌آنکه خود چیزیِ بیش از فضاهای خالی‌ای باشند که دست بر قضا قدرت در آنها جای گرفته است. واقعیتِ امر بیش از آنکه گویای معافیتِ ایشان از زوال فردیت باشد، مبینِ این نکته است که فردهای زوال‌یافته در هیأت ایشان پیروز می‌شوند و به نحوی به خاطرِ زوال‌شان پاداش می‌گیرند. رهبران به طور دربست به همان چیزی بدل شده‌اند که همواره در سراسرِ عصر بورژوایی تا حدی بودند:

بازیگرانِ نقش رهبر. فاصله‌ی میان فردیتِ بیسمارک و هیتلر کمتر از فاصله‌ی میان نثرِ *اندیشه‌ها و خاطره‌ها* و عبارات بی‌سَروتَه *نبرد من* نیست. سوراخ‌کردن و تقلیلِ تصاویر بادشده‌ی رهبر به مقیاس حقیقیِ متناسب با ناچیزی‌شان، در مبارزه با فاشیسمْ کمترین دغدغه‌های ما نیست. فیلم چاپلین* دست‌کم در نشان‌دادنِ شباهت میان سلمانیِ گتو و دیکتاتور بر امری اساسی انگشت نهاد.

تناقضات

نظامی اخلاقی همراه با اصولِ موضوعه و استنتاج‌های بی‌واسطه، منطق آهنین و کاربست‌پذیریِ مطمئن در هر دوراهه‌ی اخلاقی ـ این است آنچه از فیلسوفان طلب می‌شود. آنان علی‌القاعده این انتظار را برآورده کرده‌اند. حتی در مواردی که یک نظام عملی، یا نوعی فقه اخلاقیِ کاملاً بسط‌یافته را بر پا نکرده‌اند، در زمینه‌ی استنتاجِ لزومِ اطاعت از مرجعیتِ نظریه‌های‌شان موفق بوده‌اند. آنان اکثراً کل رده‌بندیِ ارزش‌ها را که پراکسیسِ همگانی از قبل بدان مشروعیت بخشیده بود، بار دیگر توجیه کردند البته به یاری تمامی مزایای برخاسته از استدلال، اثبات و شواهد پیچیده. اپیکور می‌گفت: «خدایان را از طریقِ دین بومی و آباواجدادی‌تان ارج نهید»[۲۰] و هگل نیز پس از او همین سخن را تکرار کرد. هر فیلسوفی که در اعلامِ اعتقاد خود به این اصول درنگ کند، به طرزی قاطعانه‌تر با این درخواست مواجه می‌شود که اصلی عام ارائه دهد. اگر تفکرْ قواعدِ حاکم را به‌سادگی مجدداً تأیید نکند، لاجرم باید

---

* اشاره به فیلم *دیکتاتور بزرگ* (۱۹۴۰) ساخته‌ی چارلی چاپلین.

20 Translated from *Die Nachsokratiker*, ed, Wilhelm Nestle, Jena 1923, Vol. I.72a, p.195.

باهیبت‌تر، کلی‌تر و مقتدرانه‌تر از زمانی جلوه کند که صرفاً آنچه را از قبل معتبر بود تأیید می‌کرد. تو قدرتِ مسلط را ناعادلانه می‌دانی، مگر ترجیح می‌دهی جز آشوب هیچ قدرتی در کار نباشد؟ تو استانداردیزه‌شدن زندگی و پیشرفت را به نقد می‌کشی؟ پس آیا ما باید به‌هنگامِ غروب شمع‌های مومی روشن کنیم و همچون قرون‌وسطی شهرهامان را از بوی زباله‌ها پر سازیم؟ تو کشتارگاه‌ها را دوست نداری، آیا جامعه باید از این به بعد سبزیجاتِ خام بخورد؟ پاسخ‌های مثبت به چنین پرسش‌هایی، هر قدر هم که بی‌معنا باشند، شنوندگانی راغب می‌یابند. آنارشیسم سیاسی، ارتجاع فرهنگیِ ستایش از صنایعِ دستی و بومی، جنبش گیاه‌خواریِ افراطی، فرقه‌ها و دسته‌جات عجیب‌وغریب، جملگی واجد «جذابیت تبلیغاتی»اند. فقط کافیست که آموزه‌ی ارائه‌شدهٔ عام، باهیبت، کلی و آمرانه باشد. آنچه مردم قادر به تحمل‌اش نیستند، تلاش برای طفره‌رفتن از یااین/یاآن است، یعنی همان استقامتِ بی‌نیاز به آموزه، بدگمانی به اصول انتزاعی.

دو جوان سرگرم گفتگوی‌اند:

الف. تو دوست نداری دکتر شوی؟

ب. دکترها به لطف حرفه‌شان همیشه با آدم‌های محتضر سروکار دارند؛ همین امر باعثِ دل‌سنگ‌شدن‌شان می‌شود. به‌علاوه به‌خاطر نهادی‌شدنِ پیشرفته، امروزه دکترها در ارتباط با مریض معرّف کسب‌وکار و سلسله‌مراتب آنند. دکترها اغلب وسوسه می‌شوند تا در مقام وکیل‌مدافعِ مرگ عمل کنند. آنان در برابر مشتریان بدل به عامل تجارتِ بزرگ می‌شوند. اگر کارِ آدمی فروشِ اتومبیل باشد خیلی ایراد ندارد، ولی اگر کالایی که عرضه می‌شود زندگی باشد و مشتریانْ همان بیماران، این وضعیتی است که مایلم از آن دور باشم. حرفه‌ی دکترِ خانواده شاید معصومانه و بی‌ضرر بوده است ولی اکنون رو به زوال است.

الف. پس به اعتقاد تو نیازی به هیچ دکتری نیست، یا شاید همان

شارلاتان‌های قدیمی باید برگردند؟

ب. چنین چیزی نگفتم. من فقط از اینکه خودم یک دکتر باشم می‌ترسم، خصوصاً یک به‌اصطلاح دکتر ارشد با قدرتِ فرماندهی بر یک بیمارستان بزرگ. با این حال حقیقتاً فکر می‌کنم بهتر است دکترها و بیمارستان‌ها وجود داشته باشند تا اینکه بیمارها به حالِ خود رها شوند. البته نمی‌خواهم دادستانِ عمومی باشم، ولی فکر می‌کنم بازگذاشتنِ دستِ سارقان مسلّحْ شرّ بس بزرگتری است تا وجودِ سازمانی از افراد که آنها را زندانی می‌کنند. عدالت امری معقول است. من مخالفِ عقل نیستم. فقط مایلم آن شکلی را که به خود گرفته است بررسی کنم.

الف. تو با خودت در تناقضی. خودت پیوسته از مزایای عرضه‌شده توسط دکترها و قضّات استفاده می‌کنی. تو هم به اندازه‌ی آنها گناه‌کاری. ولی فقط نمی‌خواهی بارِ کاری را که دیگران برای‌ات انجام می‌دهند به دوش بگیری. اصلی که می‌کوشی از آن طفره رَوی پیش‌فرضِ زندگیِ خود توست.

ب. منکرِ این نیستم، ولی تناقضْ ضروری است. این پاسخی است به تناقضِ عینیِ جامعه. در متن تقسیم‌کاری که تا حد وضعیت امروز پیچیده است، امر دهشتناک می‌تواند در یک مکانِ خاص متجلّی شود و در عین حال بارِ گناه را بر سر همگان فرو ریزد. اگر یک کلمه از آن درز کند، یا حتی اگر بخشِ کوچکی از مردم از آن مطلع شوند، ممکن است همه‌ی تیمارستان‌ها و زندان‌ها انسانی شوند و همه‌ی دادگاه‌ها نیز نهایتاً زائد. ولی به این دلیل نیست که می‌خواهم نویسنده شوم. فقط مایلم نسبت به وضعِ خوفناکی که همه چیز را در برگرفته، دیدی روشن‌تر بیابم.

الف. اگر همه مثلِ تو فکر می‌کردند و هیچ‌کس حاضر نمی‌بود دست‌های‌اش را آلوده کند، نه دکتری در کار می‌بود و نه قاضی‌ای، و جهان حتی از این هم خوفناک‌تر می‌شد.

ب. ولی این دقیقاً همان چیزی است که برای من زیر سئوال است، زیرا اگر همه مثل من فکر می‌کردند، می‌توانستیم امیدوار باشیم که نه فقط ابزارِ مقابله

با شرّ بلکه خودِ شرّ نیز تقلیل خواهد یافت. بشریت امکاناتِ بالقوه‌ی دیگری هم دارد. من که کلِ بشریت نیستم و نمی‌توانم به‌سادگی در فکرم نماینده‌ی آن شوم. این حکم اخلاقی که هر یک از اعمالِ من باید به یک قاعده‌ی عامِ رفتار بیانجامد، حکمی به‌غایت مسأله‌ساز است. این حکم از فرازِ تاریخ می‌جهد. چرا باید عدم‌تمایلِ من به دکترشدن را معادلِ این نظر دانست که نیازی به وجود دکترها نیست؟

در واقعیت افراد زیادی وجود دارند که می‌توانند دکترهای خوبی شوند و شانسِ این کار را هم دارند. اگر آنها در محدوده‌ی مرزهایی که امروزه حرفه‌ی‌شان تابعِ آنهاست، به نحوی اخلاقی عمل کنند، من هم آنان را تحسین خواهم کرد. شاید حتی بتوانند در کاهش معایبی که بدان‌ها اشاره کردم، سهمی داشته باشند، ولی ممکن است، به‌رغمِ تمام مهارت و اخلاقیاتِ حرفه‌ای‌شان، موجب تشدیدِ این معایب شوند. زندگی من، آنچنان‌که تصورش می‌کنم، همه‌ی خوف و میل من به دانش، در نظرم به اندازه‌ی حرفه‌ی دکترها موجه است، هر چند من نمی‌توانم به هیچ‌کس مستقیماً کمک کنم.

الف. ولی اگر می‌دانستی که با تحصیلِ طب ممکن است روزی زندگیِ عزیزی را نجات دهی که بدون تو مسلماً بر باد می‌رفت، آیا فوراً آن را شروع نمی‌کردی؟

ب. احتمالاً، ولی الان می‌توانی به چشمِ خودت ببینی که به خاطر عشق‌ات به استدلالِ خدشه‌ناپذیر مجبور می‌شوی بی‌معناترین مثال‌ها را بیاوری، در حالیکه من با لجاجتِ غیرعملی و همه‌ی تناقضات‌ام، در چارچوبِ عقل سلیم باقی مانده‌ام.

هر جا که شخصی از وانهادنِ تفکر در برابر عمل سرباز زند، این گفتگو تکرار می‌شود. چنین شخصی درمی‌یابد که منطق و استدلالِ منسجم همواره

متعلق به طرف دیگراست. هر کس که مخالفِ تشریحِ زنده‌ی حیوانات است، نباید نفس کشد مبادا زندگیِ یک باسیل به خطر افتد. منطقْ خود را در خدمتِ پیشرفت و ارتجاع قرار می‌دهد، و تحت هر شرایط در خدمت واقعیت. و با این حال در عصری که آموزش به نحوی ریشه‌ای متمرکز بر واقعیت است، گفتگو نادرتر شده است، و ب، این گفتگوگرِ روان‌رنجور، برای سالم‌نشدن محتاجِ نیرویِ مافوق‌بشری است.

نشان‌خورده

مردمان در چهارمین دهه‌ی عمرشان این گرایش ذاتی را دارند که متوجه نکته‌ای غریب شوند. آنان درمی‌یابند بیشتر کسانی که با ایشان بزرگ شده‌اند و تماس‌شان را حفظ کرده‌اند، در عادات و آگاهی‌شان اختلالاتی بروز می‌دهند. یکی اجازه می‌دهد که نظمِ کاری‌اش تا آن حد مختل شود که کسب و کارش فرو پاشد؛ دیگری ازدواج‌اش را، بی‌آنکه خطایی از همسرش سر زند ویران می‌سازد؛ سومی هم دست به اختلاس می‌زند. ولیکن حتی آنانی که دچارِ این تغییراتِ حاد نمی‌شوند نیز نشانه‌های فروپاشی را از خود بروز می‌دهند. گفتگو با آنان سطحی، مبالغه‌آمیز و ابلهانه می‌شود. در حالی که پیش از چهل‌سالگی، شخصی که پیرتر می‌شد از دیگرانْ نیرو و انگیزه‌ی فکری دریافت می‌کرد، اکنون درمی‌یابد که خودش تقریباً یگانه کسی است که داوطلبانه علاقه‌ای عینی ابراز می‌کند.

او در آغاز تمایل دارد تا تحولِ هم‌دوره‌ای‌های‌اش را نوعی تصادف ناخوشایند تلقی کند. وضعِ آنها به‌سادگی بدتر شده است. این امر شاید به نسل آنها و سرنوشت بیرونیِ مشخصِ این نسل مربوط باشد. دست آخر او

درمی‌یابد که این تجربه از قبل برای‌اش آشناست لیکن از چشم‌اندازی متفاوت: چشم‌اندازِ جوانی‌اش در تقابل با بزرگترها. آیا او در آن زمان نیز یقین نداشت که این یا آن معلم، عموها و خاله‌های‌اش، دوستانِ والدین‌اش، و بعدها استادانِ دانشگاه یا مربیان‌اش، جملگی نقصی در کارشان است؟ شاید اصلِ قضیه این بوده که این افراد به‌طرزی غیرارادی شکلکی غریب درمی‌آوردند، و یا آنکه حضورشان مشخصاً خشک، سنگین و مأیوس‌کننده بود.

او در آن زمان این مسأله را پی نگرفت، و نقصِ بزرگترها را به‌منزله‌ی یک امر طبیعیِ صرف پذیرفت. ولی اینک به صحتِ این نکته واقف می‌شود که تحت شرایطِ موجودْ صرفِ عمل زیستن در عین حفظِ مهارت‌های فنی یا فکریِ خاص، حتی در اوجِ پختگی نیز به عقب‌ماندگیِ ذهنی منجر می‌شود. حتی جهاندیده‌ها نیز از این امر مصون نیستند. چنان است که گویی انسان‌ها به پاداشِ خیانت‌ورزیدن به امیدهای جوانی و سازگارکردنِ خود با دنیا، نشانِ زوالِ زودرس می‌خورند.

پی‌نوشت

زوالِ فردیت در زمانه‌ی حاضر نه تنها به ما می‌آموزد که این مقوله را امری تاریخی در نظر بگیریم بلکه در موردِ سرشت مثبت‌اش نیز تردید به وجود می‌آورد. بی‌عدالتی‌ای که فرد با آن مواجه می‌شد، درحکم اصل ذاتیِ این مرحله‌ی سرمایه‌داریِ رقابتی بود. لیکن این امر نه فقط با کارکردِ فرد و منافعِ جزئی‌اش در جامعه بلکه همچنین با ترکیب درونیِ خودِ فردیت مرتبط است. گرایش به رهایی انسانْ زیر عَلَمِ فردیت تکوین یافت، ولی همزمان محصولِ همان مکانیسمی بود که بنا بود بشریت از آن رهایی یابد. مقاومت در برابر

قدرت کور و سرکوبگرِ کلِ غیرعقلانی در قالبِ خودآیینی و یکتاییِ فرد تبلور یافت. ولی این مقاومت به‌لحاظ تاریخی به لطف کوری و ناعقلانیتِ فردِ خودآیین و یکتا ممکن گشت. لیکن، برعکس، آنچه در مقام امری جزئی‌گرا مطلقاً در تقابل با کل قرار داشت، به طرزی خبیثانه و کدر به نظامِ موجود متصل ماند. ویژگی‌هایِ سراسرْ فردی و ادغام‌نشده‌ی آدمی همواره در عین حال هر دوی این مواردند: پس‌مانده‌هایی که تماماً توسط نظامِ حاکم دربرگرفته نشده‌اند و هنوز شادمانه سرگرمِ بقای‌اند، و نشان‌های مثله‌شدنی که این نظام بر اعضای‌اش تحمیل کرده است. در این خصوصیاتْ تعیّنات بنیادینِ نظام به شکلی مبالغه‌آمیز تکرار می‌شوند: فی‌المثل خسّتْ اصلِ مالکیتِ ثابت را بزرگ‌نُمایی می‌کند و تمارضْ اصلِ صیانت‌نفسِ عاری از تأمل و بازاندیشی را. از آن رو که فرد مذبوحانه در تقلاست تا به‌مدد چنین خصوصیاتی، در برابر اجبارهای طبیعت و جامعه ــ بیماری و ورشکستگی ــ عرضِ وجود کند، خودِ این خصوصیات ضرورتاً کیفیتی اجباری و قهری می‌یابند. فرد در نهانی‌ترین سلول‌اش با همان قدرتی مواجه می‌شود که از چنگِ آن به درون خویش گریخته است. این امر گریزِ او را به وهمی مأیوسانه بدل می‌سازد. کمدی‌های مولیر آگاهی از این نفرین را همان اندازه نشان می‌دهند که کاریکاتورهای دومیه؛ امّا ناسیونال‌سوسیالیست‌ها، که دست‌اندرکارِ الغای فرداند، با خرسندیْ از آن تغذیه می‌کنند و اشپیتزوِگ را در مقام نقاشِ کلاسیک‌شان می‌نشانند.

فردِ سفت‌وسخت‌شده فقط در پیوند با جامعه‌ی سفت‌وسخت‌شده، و نه به شکلی مجزا و مطلق، است که می‌تواند معرفِ چیزی بهتر باشد. سفت و سختیِ آن گواهی است بر شرم، شرمی که از دل همان کاری برمی‌خیزد که جمعْ بی‌وقفه با فرد می‌کند، از دل همان چیزی که وقتی دیگر هیچ فردی در میان

نباشد شروع می‌شود. مُغ‌بچه‌های امروز، محروم‌گشته از نفس، پیامد ضروریِ داروخانه‌چی‌های ملول، پرورش‌دهندگانِ مشتاقِ گل‌سرخ و افلیجان سیاسیِ دیروزاند.

فلسفه و تقسیم کار

جایگاهِ علم در تقسیم‌کارِ اجتماعی به‌سادگی قابل‌تشخیص است. وظیفه‌ی آن انباشتنِ فاکت‌ها و پیوندهای کارکردیِ میان فاکت‌ها در قالب بزرگترین کمیت‌های ممکن است. نظامِ انبار باید به‌راحتی قابلِ بازبینی و نظارت باشد. این نظام بناست صنایعِ منفرد را قادر سازد تا بلافاصله کالای فکریِ مورد نیاز را در دسته‌بندی‌های مقرّر پیدا کند. تدوین و گردآوری از قبل عمدتاً با نظر به قراردادهایِ صنعتیِ معینی صورت می‌گیرد.

حتی آثار تاریخی نیز بناست ماده‌خامی عرضه کنند. سودمندیِ این ماده‌خام را نباید مستقیماً در صنعت بلکه به طور غیرمستقیم در دستگاهِ مدیریت جست. درست همانطور که ماکیاولی برای خدمت به اهدافِ شاهزادگان و جمهوری‌ها می‌نوشت، تاریخ‌نگارانِ امروزین نیز برای کمیته‌های اقتصادی و سیاسی کار می‌کنند. البته درست است که شکلِ تاریخی به مانعی بر سر راه چنین کاربردی بدل شده است؛ بهتر آن است که ماده‌خام تاریخی درجا برحسبِ یک هدفِ اداریِ خاصْ مرتب شود: دستکاری‌کردنِ قیمتِ کالاها یا عواطفِ توده‌ها. علاوه بر دستگاه اداری و کنسرسیوم‌های صنعتی، اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی نیز درحکم خریداران بالقوه‌اند.

فلسفه‌ی رسمی در خدمتِ علمی است که بدین‌شیوه عمل می‌کند. فلسفه بناست، همچون گونه‌ای تیلوریسم فکری، روش‌های تولیدِ علمی را بهبود

بخشد، فرآیند انباشتِ معرفت را عقلانی کند، و مانع از اتلاف انرژیِ ذهنی شود. فلسفه واجد جایگاه اختصاصیِ خود در متن تقسیم‌کار است، نظیر شیمی یا باکتری‌شناسی. معدود پس‌مانده‌های فلسفی‌ای که به پرستش الهی در قرون‌وسطی یا ژرف‌اندیشی در ذاتیات گریز می‌زنند، هنوز در دانشگاه‌های سکولار برتابیده می‌شوند زیرا بس ارتجاعی‌اند. افزون بر آن، چند نفری مورخِ فلسفه، با شرح و تفصیلِ خستگی‌ناپذیرِ افلاطون و دکارت به تکثیر خویش ادامه می‌دهند، آن‌هم با اشاره به منسوخ‌بودنِ آن دو. اینجا و آنجا، یک پیش‌کسوتِ حس‌گرایی یا یک شخص‌ْباورِ کارکشته نیز همراهی‌شان می‌کند، کسی که مزرعه‌ی علم را از هر نوع علف‌هرزِ دیالکتیکی، که ممکن بود در غیر این صورت سبز شود، پاک نگه می‌دارد.

فلسفه، بر خلاف متولیان‌اش، در کنار سایر چیزها، با تفکری مرتبط است که از تسلیم‌شدن به تقسیم‌کارِ حاکم خودداری می‌کند و زیر بارِ وظایف ازپیش تعیین‌شده نمی‌رود. نظم موجودْ مردمان را نه صرفاً با زور فیزیکی و منافعِ مادّی بلکه از طریق القایِ مقاومت‌ناپذیرْ مجبور و مقیّد می‌سازد. فلسفه نوعی ترکیب (سنتز)، نوعی علم بنیادین یا علمیْ همه‌جاگستر نیست، بلکه تلاشی است برای مقاومت در برابر القاء، عزمی برای مراقبت از آزادیِ فکری و متحقّق.

در متن این تلاش، تقسیم‌کار که تحت سیطره‌ی سلطه شکل گرفته است، نادیده انگاشته نمی‌شود. فلسفه آن دروغی را ردیابی می‌کند که سلطه به طرزی گزیزناپذیر به همراه می‌آورد. فلسفه با امتناع از هیپنوتیزم‌شدن به دست قدرتِ برتر، ردپایِ آن را در تمام سوراخ و سنبه‌های ماشین اجتماعی‌ای دنبال می‌کند که مطابق با طبیعت‌اش نمی‌تواند به یکباره مسخّر شود یا تحت نظارتی متفاوت در آید، بلکه باید در متن آزادی از طلسمی که این قدرت اِعمال می‌کند فهمیده

شود. وقتی مقامات رسمی‌ای که صنعتْ آنها را در واحدهای فکریِ خود ــ دانشگاه‌ها، کلیساها و روزنامه‌ها ــ نگه می‌دارد، از فلسفه اوراق شناسایی‌ای را می‌خواهند که بناست به یاری آنها، پرسه‌زنی‌های‌اش را مشروعیت بخشد، لاجرم فلسفه به طرزی کشنده خود را دست‌خالی می‌یابد. او هیچ هنجار یا هدف انتزاعی‌ای را که بتواند بدیلی عملی برای هنجارها و اهداف رایج باشد به رسمیت نمی‌شناسد. معافیتِ فلسفه از تأثیر القاییِ نظم موجود دقیقاً در این واقعیت نهفته است که آرمان‌های بورژوایی را، بدون تأییدِ آنها، می‌پذیرد، حال چه آرمان‌هایی که مبلغانِ نظم موجود هنوز اعلام‌شان می‌دارند، هر چند در هیأتی مخدوش و ازریخت‌افتاده، و چه آنهایی که همچنان به‌منزله‌ی غایتِ عینیِ نهادهای تکنیکی و فرهنگی، به‌رغم تمام دستکاری‌ها، قابل‌تشخیص‌اند. فلسفه به این باور پایبند است که تقسیم‌کار به خاطرِ آدمیان وجود دارد، و پیشرفت به آزادی می‌انجامد. از همین روست که هر زمان می‌تواند در ستیزْ هم با تقسیم کار و هم پیشرفت قرار گیرد. او تضادِ میان باور و واقعیت را به گوش همگان می‌رساند و به پدیده‌هایی دقت می‌کند که مشروط به زمان‌اند. بر خلافِ مطبوعات، فلسفه برای کشتارهای توده‌ایِ عظیم اهمیت بیشتری قایل نیست تا برای امحایِ معدودی پناهنده (Asylinmates). فلسفه دسیسه‌چینی‌هایِ دولتمردانی را که با فاشیسم سازش کرده‌اند، بالاتر از مراسمِ بی‌زرق‌وبرقِ تعزیر نمی‌نشاند، یا جنون تبلیغاتیِ صنعت فیلم را بالاتر از آگهی‌های صمیمانه‌ی تسلیّت. ذوق فلسفه با چیزهای گنده بیگانه است. بنابراین از نظم موجودْ به‌دور و همزمان عمیقاً درگیرِ آن است. فلسفه صدای خویش را به موضوع‌اش می‌بخشد، آنهم بر خلافِ خواست آن؛ این صدایِ تناقض است که در غیر این صورت شنیده نمی‌شود، امّا در سکوت به پیروزی می‌رسد.

فکـر

مسلماً باور به اینکه حقیقتِ یک نظریه همان ثمردهیِ آن است، خطاست. لیکن هستند کسانی که ظاهراً نظر مخالف را می‌پذیرند. نزد آنان، نیازِ نظریه به یافتنِ کاربردی فکری چنان اندک است که باید تفکر را کلاً کنار گذارد. آنان هر گفته را به‌منزله‌ی یک اعتراف عقیدتیِ نهایی، فرمان، یا نوعی تابو سوءتفسیر می‌کنند. آنان برآنند چنان تسلیمِ ایده شوند که تسلیمِ یک خدا، یا بدان درمقام یک بت حمله برند. رابطه‌ی ایشان با ایده فاقدِ آزادی است. ولی این در سرشتِ حقیقت است که فرد به‌منزله‌ی سوژه‌ای فعال درگیرِ آن شود. فرد ممکن است گزاره‌هایی را بشنود که فی‌نفسه صادق‌اند؛ ولی او حقیقت‌شان را تنها زمانی تجربه می‌کند که هنگامِ شنیدنْ فکر کند و به فکرکردن ادامه دهد.

امروزه این قسم بت‌وارگیْ خود را در شکلی حاد آشکار می‌سازد. فرد بابت فکرهای‌اش بازخواست می‌شود، تو گویی آنها مستقیماً به پراکسیس وصل‌اند. به همین دلیل، نه فقط کلامی که با قدرت درمی‌آویزد، بلکه آن کلامی که کورمال‌کورمال به شیوه‌ای آزمونی پیش می‌رود، و با امکانِ خطا بازی می‌کند، نیز تحمل‌ناپذیر است. لیکن ناکامل‌بودن و وقوف بدان نشانه‌ی حتی آن تفکری است که علیه قدرت برمی‌خیزد، خاصه نشانه‌ی آن تفکری که ارزشِ مردن را دارد. معلوم می‌شود این گزاره که حقیقتْ همان کلّ است معادلِ آنتی‌تزاش است، یعنی اینکه حقیقت همواره صرفاً به‌منزله‌ی یک جزء یا بخش وجود دارد. یکی از مفلوکانه‌ترین بهانه‌هایی که روشنفکران برای بخشودنِ جلّادان پیدا کرده‌اند ــ و در سده‌ی گذشته در یافتنِ آنها عاطل و بیکار نبودند ــ این است که آن فکری که قربانی به خاطرش کشته شده، خطا بوده است.

انسان و حیوان

در سراسر تاریخ اروپا، ایده‌ی انسان در تمایز با حیوان به بیان درآمده است. فقدانِ عقل در دوّمی شأنِ آدمی را اثبات می‌کند. این تقابل با چنان اصرار و اتفاق‌نظری توسط تمام طلیعه‌دارانِ نخستینِ تفکر بورژوایی، یهودیان باستان، رواقیون، و آبایِ کلیسا، و سپس با گذر از قرون‌وسطی به دوران جدید، مطرح شده است که فقط چند ایده‌ی معدود دیگر نزد انسان‌شناسیِ غربی تا بدین‌پایه بنیادین است. این تقابل امروز نیز تصدیق می‌شود. تنها رفتارگرایان‌اند که ظاهراً از یادش برده‌اند. اینکه آنان همان فرمول‌ها و نتایجی را در مورد آدمیان به کار می‌بندند که آزمایشگاه‌های نفرت‌انگیزِ فیزیولوژیکی‌شان به‌طرزی عنان‌گسیخته از زیرِ زبانِ حیواناتِ بی‌دفاع بیرون کشیده‌اند، همین تفاوت را به‌شیوه‌ای خاصه ظریف اعلام می‌کند. نتیجه‌ای که آنان از بدن‌های حیوانیِ مثله‌شده استنتاج می‌کنند، نه در مورد حیواناتْ در حیاتِ آزادانه‌ی‌شان بلکه در مورد آدمیانِ امروز صادق است. آنان با بدرفتاری با حیوانات از این واقعیت خبر می‌دهند که در کلِ آفرینش، فقط آنان‌اند و بس که به خواستِ خویش به‌شیوه‌ای همانقدر مکانیکی، کورکورانه و خودکار عمل می‌کنند که تشنّجاتِ قربانیانِ دربندی که متخصصان از آنها بهره می‌برند. پروفسور پشت میزِ تشریح، حرکاتی از این دست را از نظر علمی به‌عنوان رفلکس‌ها تعریف می‌کند؛ احتمالاً غیبگو در قربانگاه، آنها را نشانه‌ای از سوی خدایانِ خویش اعلام می‌کرد. آدمیْ صاحبِ عقلی است که بی‌رحمانه راه خویش را پیش می‌گیرد؛ حیواناتی که او نتایجِ خونین‌اش را از آنها استنتاج می‌کند، صرفاً واجد دهشتِ بَری از تعقّل‌اند، واجدِ رانه‌ی گریز در آن مسیری که سد شده است.

فقدانِ عقل فاقدِ هر نوع کلمه است. تملک آن، که بر تاریخِ عیان سیطره

دارد، فصیح و شیواست. سراسرِ کره‌ی خاک بر شکوهِ آدمی شهادت می‌دهد. در جنگ و صلح، در جولانگاه و کشتارگاه، از مرگِ کُندِ فیلی که گله‌های بشریِ بدوی به‌یاری نخستین برنامه‌ریزی بر آن چیره گشته‌اند تا استثمارِ تکامل‌یافته‌ی جهانِ حیوانیِ امروز، مخلوقِ بری از تعقّل همواره از دستِ عقل رنج برده است. این روند مرئیِ وقایعْ روند نامرئی را از چشم جلّادان پنهان می‌دارد: هستیِ بدون نورِ عقل، حیات بالفعلِ حیوانات. این حیات موضوعِ مناسبی برای روانشناسی می‌بود، زیرا فقط حیاتِ حیوانات است که مسیر خویش را مطابق با تکانه‌های درونی طی می‌کند؛ آنجا که بناست روانشناسیْ آدمیان را توضیح دهد، آنها از قبل واپس‌رفته و تخریب‌شده‌اند. وقتی در میان آدمیان از روانشناسی یاری طلب می‌شود، حوزه‌ی فقیرِ روابط بی‌واسطه‌ی‌شان از آن هم تنگ‌تر می‌شود، و حتی در چارچوب آن نیز آدمیان به اشیاء بدل می‌شوند. استمداد از روانشناسی برای تبیینِ دیگران عملی بی‌شرمانه و برای تبیینِ انگیزه‌های خودْ عملی احساساتی است. در این فاصله، روان‌شناسیِ حیوانْ موضوعِ خویش را گم کرده است؛ او، غرق در مغلطه‌ی دام‌ها و هزارتوهای‌اش، از یادبرده است که سخن‌گفتن از نوعی روان یا نفس (seele) و تصدیق آن، فقط و دقیقاً در مورد حیوانات بجاست. حتی ارسطو، که به آنها نوعی نفس، ولو پست، نسبت می‌داد، بیشتر مایل بود از بدن‌ها، اعضا، حرکات و تولیدمثلِ حیوانات صحبت کند تا از حیاتِ مختص به خودشان.

جهانِ حیوانات فاقدِ مفاهیم است. [در این جهان] هیچ کلمه‌ای نیست که امر اینهمان را در جریان سیّالِ پدیدارها، جنس یکسان را در توالیِ نمونه‌های نوعی، شیءِ واحد را در وضعیت‌های متغیّر، ثابت نگه دارد. اگرچه امکانِ بازشناسی وجود دارد، اما تشخیص و تعیینِ هویتْ محدود به الگوهای حیاتی

است. در جریان سیّال، هیچ چیزی نیست که بتواند به‌منزله‌ی امری پایدار تعریف شود، و با این حال هر چیز با خود یکسان باقی می‌ماند، زیرا هیچ معرفتِ ثابتی از گذشته و هیچ چشم‌اندازِ روشنی به آینده در کار نیست. حیوان به نام‌اش پاسخ می‌دهد و هیچ نفسْی ندارد، او در خودْ محصور است و با این حال در معرض دید قرار می‌گیرد، یک اجبار غریزی جای خود را به اجبار بعدی می‌دهد، هیچ ایده‌ای در ورای آن گسترش نمی‌یابد. در حیوانْ ازدست‌دادنِ تسلّی با کاهشی در ترس، و فقدان آگاهی از خوشبختی با غیبتِ سوگواری و درد جبران نمی‌شود. برای آنکه خوشبختی امری جوهری شود، برای آنکه زندگی از عطیه‌ی مرگ برخوردار شود، به خاطره‌ی تشخیص‌دهنده نیاز است، به معرفتِ آرامش‌بخش، به ایده‌ی دینی یا فلسفی، در یک کلام، به مفهوم. حیواناتِ خوشبخت وجود دارند لیکن این خوشبختی چقدر زودگذر است! تجربه‌ی حیوان از تداوم زمانی، که تفکرِ رهانیده در آن وقفه‌ای نمی‌اندازد، کسالت‌بار و افسرده‌کننده است. برای گریز از خلاءِ فرساینده‌ی هستی، نیاز به حدی از مقاومت است که ستون‌فقرات‌اش زبان است. حتی قوی‌ترین حیوان نیز بی‌نهایت ضعیف و شکننده است. آموزه‌ی شوپنهاوئر که بر اساس آن آونگِ زندگی میان درد و ملال، میان لحظاتِ کوتاهِ رانه‌ی سیراب‌شده و تمنّای بی‌پایان در نوسان است، در مورد حیوان صادق است، موجودی که نمی‌تواند چرخه‌ی مقدّر را به یاری شناخت متوقّف سازد. در نفسِ حیوان، احساس‌ها و نیازهای منفردِ آدمیانْ همچون اشباح حضور دارند، امّا بدون آن ثباتی که فقط عقلِ سازمان‌ده اعطا می‌کند. خوش‌ترین روزها در معجونی جوشان همچون رؤیایی برق‌آسا می‌گذرد، رؤیایی که در هر حال حیوان به سختی می‌تواند آن را از بیداری تمیز دهد. حیوان فاقد تمایزی روشن میان بازی و جدّیت است، همان

بیداریِ شادمان از کابوس به واقعیّت.

در قصه‌های پریانِ مللِ گوناگون، مسخِ آدمیان به حیوانات عقوبتی مکرر است. زندانی‌شدن در جسمی حیوانی نوعی لعنت محسوب می‌شود. تصّورِ چنین مسخی برای کودکان و مردمان به طور بی‌واسطه فهم‌پذیر و آشناست. معتقدانِ به تناسخ در ابتدایی‌ترین فرهنگ‌ها نیز قالب حیوانی را نوعی مجازات و عذاب می‌دانستند. نگاهِ وحشی و خاموشِ حیوان گواهی است بر خوفی که موجب گریزِ آدمیان از چنین مسخی می‌شود. هر حیوان آنان را به یاد شوربختیِ عظیمی می‌اندازد که در اعصارِ نخستین تحقق یافت. قصه‌های پریان این ظنِّ بشریِ گنگ را بیان می‌کنند. امّا در حالی که در قصه‌ی پریان، شاهزاده عقل خود را حفظ می‌کرد تا به موقع‌اش بتواند مصیبت‌اش را بازگو کند و به دست پری از طلسم نجات یابد، فقدانِ عقل در حیوانْ او را تا ابد اسیرِ این قالب نگه می‌دارد، مگر آنکه آدمی، که از طریق گذشته‌اش با او یکی است، بتواند وردِ رستگاری‌بخش را بیابد و به یاری آن دلِ سنگ‌شده‌ی لایتناهی را در پایان زمان نرم کند.

ولیکن دل‌نگرانیِ موجودِ بهره‌مند از عطیه‌ی عقل برای حیوانِ بری از تعقّل کاری بیهوده است. تمدنِ غربی این کار را بر عهده‌ی زنان نهاده است. آنان هیچ سهمِ خودآیینی در قابلیت‌هایی که به ظهورِ این تمدن انجامید، ندارند. مرد باید بیرون رود، به دل زندگیِ متخاصم، باید دست به عمل زند و تقلا کند. زنْ سوژه نیست. او تولید نمی‌کند بلکه از مولّدان مراقبت می‌کند، یادبودی زنده از دورانِ دیرزمانی سپری‌شده‌ی خانوارِ خودکفا. تقسیم‌کارِ تحمیل‌شده بر او توسط مردانْ نامطلوبِ آنان نبود. او بدل به تجسّمِ کارکردِ زیست‌شناختی شد، تصویری از طبیعت که دعویِ این تمدن به شکوه و جلال در انقیادِ آن نهفته

بود. سلطه‌ی بی‌حدوحصر بر طبیعت، بدل‌کردنِ کیهان به یک شکارگاه نامتناهی، رؤیایِ هزاره‌ها بوده است. این رؤیا ایده‌ی مرد در یک جامعه‌ی مذکّر را شکل داد. این رؤیا غایتِ عقل بود که انسان [مذکر] بدان می‌بالید. زن کوچکتر و ضعیف‌تر بود، میان او و مرد تفاوتی وجود داشت که زن نمی‌توانست بر آن غلبه کند، تفاوتی نهاده‌شده توسط طبیعت، شرم‌آورترین و پست‌ترین نقشِ ممکن در محدوده‌ی جامعه‌ی مذکر. آنجا که سلطه بر طبیعت هدفِ راستین باشد، فرودستیِ زیست‌شناختی درحکم داغِ غایی باقی می‌ماند، عجزی تحمیل‌شده از سوی طبیعت، نشانی که به خشونت فرا می‌خواند. کلیسا، که در طول تاریخ هیچ فرصتی را برای به‌کرسی‌نشاندنِ سخن خود در نهادهای مردمی از دست نداده است ــ حال چه این نهادها برده‌داری باشد، چه جنگ‌های صلیبی، و چه حتی پوگروم‌ها ــ به‌رغمِ دعا به *مریم مقدس* (*Ave Maria*)، در ارزشیابیِ زن، طرفِ افلاطون را می‌گرفت. تصویرِ مادرِ آلام درحکم توافقی بود با پس‌مانده‌های مادرسالاری. با این حال، کلیسا همان تصویری را که بنا بود زن را از فرودستی‌اش بازخرد و رستگار سازد، برای مشروعیت‌بخشیدن به این فرودستی به کار بُرد. دومایستر، فرزند مشروعِ شریعت مسیحی، اعلام کرد: «فقط کافیست تا نفوذِ شریعت الاهی در سرزمین مسیحی، به لطف مجالِ بروزدادن به آزادی زنان، که از دل این شریعت برخاسته است، محو یا تا حد معینی تضعیف شود، آنگاه آزادی، هرچند فی‌نفسه شریف و پویاست، به‌زودی تا مرحله‌ی بی‌حیایی تنزل خواهد یافت. زنان به ابزارِ کشنده‌ی نوعی زوالِ همگانی بدل خواهند شد که بی‌درنگ ارکان حیاتیِ دولت را سست خواهد کرد. دولت، که در منجلابِ فساد فرو رفته، در قعر تباهیِ سوزان‌اش، دامنِ ننگ و

دهشت را همه جا خواهد گستراند.»[۲۱] محاکمه‌ی ساحره‌ها که دارودسته‌های فئودالیِ متفق، وقتی احساس خطر می‌کردند، برای ترساندنِ عامه‌ی مردم به راه می‌انداختند، همزمان درحکم تجلیل و تأییدِ پیروزیِ سلطه‌ی مذکر بر مراحل مادرسالارانه و مایمتیکِ اولیه در روندِ رشد و تحول بود. مُرتدسوزی‌ها برای کلیسا درحکم آتش‌بازی‌ها برای مشرکانِ عهد باستان بود، نوعی ظفرمندیِ طبیعت در قالبِ عقلِ جویای صیانت نفس، در ستایش از شکوه سلطه‌ی عقل بر طبیعت.

بورژوازیْ ثمره‌ی فضیلت و حیای زنانه به‌منزله‌ی واکنش‌های وارونه‌ی (reaction formations) قیام مادرسالارانه را درو کرد. زن، به نمایندگی از سوی کل طبیعتِ استثمارشده، اجازه‌ی ورود به جهانِ سلطه‌ورزی یافت، امّا به شکلی ناقص و ازهم‌پاشیده. زن، منقادگشته، پیروزیِ فاتح‌اش را درهیأت تسلیمِ خودانگیخته‌ی خویش منعکس می‌کند: شکست را به‌منزله‌ی سرسپردگی و ایثار، یأس را به‌منزله‌ی جان زیبا، قلبِ بی‌حرمت‌شده را به‌منزله‌ی سینه‌ی پرمهر. طبیعت، به قیمتِ حذفِ کامل از عرصه‌ی پراکسیس و عزلت‌گزینی در دایره‌ای طلسم‌شده، از پروردگارِ خلقت عزّت و درود دریافت می‌کند. هنر، اخلاقیات و عشقِ والا نقاب‌های طبیعت‌اند که در پس آنها طبیعت در هیأتی استحاله‌یافته از نو سربرمی‌آورد و در مقامِ آنتی‌تزِ خویش زبان می‌گشاید. طبیعت به مدد نقاب‌های‌اش به نعمتِ کلام دست می‌یابد؛ در اعوجاج و ازریخت‌افتادگی‌اش ذاتِ خویش را منکشف می‌سازد؛ زیباییْ همان ماری است که زخمی را نشان می‌دهد که زمانی نیش در آن نشست. مع‌الوصف در پس ستایشِ مردان از زیبایی همواره خنده‌ای بلند، استهزایی بی‌حدوحصر، کمین کرده است، شناعتِ

21 CF.*Eclarlcissement sur les sacrifices.Oeuvres*. Lyon 1892. Vol. pp. 322f.

توحش‌آمیزی که توانمندی بر سرِ عجز فرو می‌ریزد، و به‌یاری آن ترسِ مخفیانه‌ی خویش را از این بابت که خود نیز بنده‌ی عجز، مرگ و طبیعت است، کرخت می‌کند. وقتی دلقکانِ ازریخت‌افتاده‌ی دربار، که ورجه‌وورجه‌کردن‌ها و کلاه‌های منگوله‌دارشان زمانی نشاطِ سوگوارِ طبیعتِ درهم‌شکسته را به نمایش می‌گذارْد، از خدمتِ پادشاهان رستند، پرورشِ برنامه‌دارِ زیباییْ به زنان محول شد. زنِ پاک‌دینِ (پیوریتن) مدرن این وظیفه را غیرتمندانه بر عهده گرفت، و خود را سراپا با عملِ انجام‌شده همانند ساخت، نه با طبیعتِ وحشی، بلکه با طبیعتِ رام‌شده. آنچه از بادبزن‌ها، آوازها و رقص‌هایِ دخترانِ برده‌ی رومی باقی مانده بود، در بیرمنگامْ قاطعانه به نواختن پیانو و دیگر کارهای دستی تقلیل یافت، تا آنکه آخرین پس‌مانده‌های تجمل و عشرتِ زنانه تماماً به نشانه‌های تمدنِ پدرسالار والایش پیدا کرد. تحتِ فشارِ تبلیغاتِ فراگیر، پودرِ صورت و رژ لب، با نفی خاستگاه‌شان در روسپیانِ درباری، به وسایل مراقبت از پوست بدل شدند، و حوله‌ی حمام به نشانه‌ی بهداشت. هیچ راهِ فراری نیست. حتی عشق نیز، صرفاً به حکمِ این واقعیت که در بطن نظامِ سراسر سازماندهی‌شده‌ی سلطه رخ می‌دهد، مارک تجاریِ سیستم را بر چهره دارد. در آلمان، آنان که در دامِ نظم موجود گرفتار شده‌اند، اینک فرمانبرداریِ خویش از این نظم را از طریق لهو و لعب، چنانکه پیشتر از طریق نجابت، ثابت می‌کنند، و بدین‌سان با انجامِ عملِ جنسی بی‌هیچ تمییزی، بر سرسپردگیِ انعطاف‌ناپذیرِ خویش به عقل مسلّط صحّه می‌گذارند.

چهره‌ی سلیطه یا پتیاره همچون فسیلِ احترامِ بورژوایی به زن، از دل زمان حال سربرمی‌دارد. در طول اعصار بی‌شمار، نق‌زدن‌های او، در خانه‌ی خودش، انتقامِ فلاکتی را که به سرِ جنس‌اش آمده، گرفته است. بیرون از خانه نیز

پیرزنِ فرتوتِ بدسرشت، در غیابِ تعظیمی که از آن بی‌نصیب مانده است، به مردِ حواس‌پرتی که در حضور او به پا نمی‌خیزد، پارس می‌کند و کلاه از سر او می‌اندازد. البته او در عرصه‌ی سیاست همواره، بی‌توجه به عواقب‌اش، طالبِ انداختنِ خودِ سر بوده است، حال چه به یادبودِ گذشته‌ی شوریده‌سرانه‌اش* و چه از طریق رودست‌زدن به مرد و نظام او در خشمِ سترون خویش. عطش زنان برای خون در پوگروم‌ها شقاوتِ مردان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. زنِ ستم‌دیده در مقام الاهه‌ی خشم و انتقام بیش از زمان خویش دوام آورده است، و اینک همچنان دهن‌کجیِ طبیعتِ مثله‌شده را در عصری به نمایش می‌گذارد که سلطهٔ دست‌اندرکارِ شکل‌دادن به بدن‌های دست‌آموزِ هر دو جنس است، بدن‌هایی که آن دهن‌کجیْ در یکپارچگی‌شان محو و زایل گشته است. در پس‌زمینه‌ی این نوع تولید انبوه، تسخرزدن‌های زنِ سلیطه، که دست‌کم چهره‌ی متمایزِ خویش را حفظ کرده است، به نشانی از انسانیت، و زشتیِ او به ردّپایی از روح بدل می‌شود. اگر در قرون گذشته دخترِ جوانْ انقیادِ خود را در قالب ظاهریْ ماخولیایی و عشقی ایثارگر به دوش می‌کشید ــ نوعی تصویرِ بیگانه‌شده‌ی طبیعت، نوعی شئ فرهنگیِ زیباشناختی ــ دست‌کم عجوزه‌ی امروز سرانجام یک حرفه‌ی زنانه‌ی جدید کشف کرده است. او درمقام کفتاری اجتماعی فعّالانه اهدافِ فرهنگی را دنبال می‌کند. جاه‌طلبیِ او در پی افتخار و شهرت است، لیکن درک او از فرهنگِ مذکّر هنوز آنقدر تیز نیست که مانع شود تا او، در میانه‌ی جراحاتِ وارده بر جسم و روح‌اش، گاف نکند و عدم‌اهلیتِ خویش در تمدن مردان را برملا

---

* Maenadic اشاره به پایکوبی و سرمستیِ جنون‌آمیزِ زنان در مناسک نیایشِ معبد باکوس.

نسازد. تنها و منزوی، او می‌کوشد تا در ملغمه‌ی علم و جادو پناه جوید، ملغمه‌ای که خود فرزندِ حرامزاده‌ی مشاورِ اعظمِ ایده‌آلیست و غیب‌گوی اهلِ سرزمین‌های شمالی است. او حس می‌کند به سوی تبهکاری کشیده می‌شود. آخـرین بقایای مقابله‌ی زنانه با روحِ جامعه‌ی مذکّر امروزه در باتلاقی از دسته‌جات، فرقه‌ها و سرگرمی‌های مبتذل می‌پوسد، و به پرخاشگریِ تحریف‌شده‌ی کار اجتماعی و غیبت‌کردنِ عرفانی بدل می‌شود، و کینه‌توزیِ حقیر خود را در امور خیریّه و کریستین ساینس* تخلیه می‌کند. در این باتلاق، همبستگی با حیاتِ مخلوقْ خود را نه چندان در انجمنِ حمایت از حیوانات که در نوبودیسم و عشق به سگ‌های پشمالوی پاکوتاه تجلّی می‌دهد، سگ‌هایی که تصویرِ مخدوش‌شده‌ی‌شان، امروزه نیز همچون در نگاره‌های قدیمی‌تر، ما را به یاد سیمایِ دلقکِ درباری می‌اندازد که پیشرفتْ او را جا گذاشته است. چهره‌ی این توله‌سگ‌ها، به‌مانند جهش‌های بی‌ظرافتِ گوژپشتِ دربار، هنوز معرفِ طبیعتِ مثله‌شده است، در حالی که صنعت توده‌ای و فرهنگ توده‌ای آموخته‌اند تا بدن‌های آدمیان و ورزاهای ویژه‌ی تولیدمثل را بر طبق روش‌های علمی آماده سازند. توده‌های یکدست‌شده اینک چنان از استحاله‌ی خویش، که خود مأیوسانه در آن مشارکت کرده‌اند، کم‌خبراند که دیگر نیازی به نمایشِ نمادین آن ندارند. گهگاه گزارش‌هایی از آتش‌سوزیِ سیرک و مسموم‌کردنِ حیوانات بزرگ در میانِ آیتم‌های خبریِ بی‌اهمیت‌تر در صفحاتِ دوّم و سوّمِ روزنامه‌هایی گزارش می‌شود که

* Christian Science: مذهبی مبتنی بر کتاب مقدّس که درمانِ بیماری به شیوه‌های ذهنی و معنوی را تعلیم می‌دهد و در حدود ۱۸۶۶ توسط مری بیکر ادی بنیان نهاده شد.

صفحه‌ی اول آنها پر است از اعمال و اقداماتِ خوفناک آدمیان. [این روزنامه‌ها] ما را زمانی به یاد حیوانات می‌اندازند که آخرین نمونه‌های آنها، متعلق به همان گونه‌ی دلقکِ قرون‌وسطایی، در رنج و عذابی بی‌پایان جان می‌دهند، زیانی بزرگ برای صاحب‌شان که قادر نبود در این عصرِ ساختمان‌های سیمانی از این حیوانات وفادار در برابر آتش‌سوزی حفاظت کند. زرافه‌ی بلندقامت و فیل خردمندْ «غرایب»ی‌اند که دیگر برای بچه‌مدرسه‌ای‌های چشم‌وگوش‌باز تفریحی فراهم نمی‌کنند. این حیوانات در آفریقا، آخرین بخشی از کره‌ی خاک که به طرزی مذبوحانه کوشیده است تا گله‌های بینوای آنها را از شرِّ تمدن حفظ کند، موانعی ترافیکی برای فرودِ بمب‌افکن‌ها در تازه‌ترین جنگ محسوب می‌شوند. آنها در حال انقراض کامل‌اند. در کره‌ی خاک که عقلانی گشته است، دیگر نیازی به بازتابِ زیباشناختی نیست. اهریمن‌زدایی با داغ‌زدنِ مستقیم بر آدمیان تحقق می‌یابد. سلطه دیگر به تصاویرِ نورانی محتاج نیست، بلکه آنها را به شیوه‌های صنعتی تولید می‌کند تا با اطمینانی بیشتر خود را در دل آدمیان جای دهد.

اعوجاج و ازریخت‌افتادگی که ذاتیِ هر اثر هنری است، چنانکه مثله‌شدنْ ذاتیِ جلای زیباییِ زنانه است، همان قطع‌عضوی که زخمی را به نمایش می‌گذارد که طبیعتِ منقادگشته خود را در آن باز می‌شناسد ــ آن قطع‌عضوکردن توسط فاشیسم از سر گرفته شده است، ولی نه دیگر به‌منزله‌ی نُمود صرف. این عمل مستقیماً در مورد لعنت‌شدگان اجرا می‌شود. در این جامعه، دیگر هیچ حوزه‌ای نیست که سلطه بتواند در آن به تضادهای‌اش اقرار کند، چنانکه در هنر می‌کند؛ دیگر هیچ ابزاری برای نسخه‌برداری نیست که اعوجاج بتواند از طریق آن به بیان درآید. ولی در اعصار پیشین، این قسم

تجلّی یا بیان نه تنها زیبایی بلکه تفکر، شعور و خود زبان نامیده می‌شد. امروزه زبانْ حساب و کتاب می‌کند، توصیف می‌کند، خیانت می‌کند، بابِ مرگ را می‌گشاید؛ ولی چیزی را بیانْ نمی‌کند. صنعت فرهنگ‌سازی، همچون علم، ابزارِ اندازه‌گیریِ دقیق و بیرونیِ خاص خود را دارد تا بتواند در مورد خویش داوری کند: فاکت‌ها. ستارگان سینما جملگی کارشناس‌اند، بازی‌های‌شان رفتارِ طبیعی را ثبت و ضبط می‌کند و شیوه‌های عکس‌العمل را طبقه‌بندی؛ کارگردانان و فیلمنامه‌نویسان الگوهایی برای رفتارِ تطبیق‌یافته فراهم می‌آورند. دقت کاریِ صنعت فرهنگ‌سازی پیشاپیش از وقوعِ اعوجاج به‌منزله‌ی خطایی صرف، نوعی تصادف، یا چیزی که به‌طرزی معیوبْ ذهنی و طبیعی است، جلوگیری می‌کند. انحرافْ تجزیه و تحلیل می‌شود تا آن علت عملی‌ای کشف شود که بتواند سابقه‌ی آن را به عقلانیت برگرداند. تنها در این صورت است که انحراف بخشوده می‌شود. همپای انعکاس‌یافتنِ قدرت توسط طبیعت، امر تراژیک نیز، همچون امر کمیک، محو شده است؛ حاکمانْ متناسب با مقاومتی که باید بر آن غلبه کرد جدّی می‌شوند و متناسب با یأسی که پیش‌رو می‌بینند شوخ‌طبع. حظّ فکری، پیشتر، محدود به نمایشِ رنج بود، امّا اکنون آنان با خودِ دهشت بازی می‌کنند. عشقِ والا خود را به نیرویی می‌چسبانْد که به‌میانجیِ ضعف نمایان می‌شد، یعنی زیباییِ زنان، ولی آنان خود را مستقیماً به قدرت می‌چسبانند: بتِ جامعه‌ی امروز چهره‌ی مردانه‌ای است که نوعی آقامنشیِ جلف را نمایش می‌دهد. زن به دردِ کار و زاییدن می‌خورد؛ یا، اگر سر و وضعِ مناسبی داشته باشد، شأنِ شوهرش را بالا می‌برد. او دیگر با شور و جذبهْ مرد را شیفته‌ی خود نمی‌سازد. ستایشِ عاشقانه به عشقِ به نفس رجعت می‌کند. جهان و اهدافاشْ سراپای وجودِ مرد را طلب

می‌کند. هیچ مردی نمی‌تواند هیچ بخشی از خویش را واگذارد؛ او باید تمام‌اش را در درون نگه دارد. ولی از چشم پراکسیس، طبیعت همه‌ی چیزهایی است که بیرون و در زیراند، یک ابژه ــ درست همانطور که، در زبان عوام، دختر همواره برای سرباز چنین بوده است. احساسْ خود را به قدرت در پیوند با قدرت محدود می‌کند. به روالِ آنچه زن پیشتر می‌کرد، اینک مرد در برابر مرد اسلحه بر زمین می‌گذارد، اماً توأم با گونه‌ای سردی و صلابتِ ظلمانی. او بدل به زنی می‌شود که چشمان‌اش تنها خیره به قدرت است و بس. در جمعِ فاشیستی، همراه با دسته‌ها و اردوهای‌اش، هر کس از همان عنفوان جوانی یک زندانی در سلول انفرادی است، که این خود به همجنس‌خواهی دامن می‌زند. حتی حیوان نیز باید چهره و ظاهری آقامنشانه داشته باشد. چهره‌ی متمایز بشری، که به‌طرز حقارت‌باری خاستگاه‌مان در طبیعت و بردگی‌مان در آن را به یاد می‌آورد، به‌نحو مقاومت‌ناپذیری آدمی را دعوت به آدم‌کشیِ تخصصی می‌کند. کاریکاتورِ فرد یهودی همواره بر این امر متکی بوده است، و حتی انزجارِ گوته از بوزینگان نیز نشانِ محدوده‌ی انسانیتِ او بود. وقتی اربابانِ صنایع و رهبران فاشیست حیواناتی به همراه دارند، این حیوانات دیگر نه پودل‌های اهلی و رام بلکه سگ‌های غول‌پیکر و شیربچه‌های پیشاهنگ‌اند. وجودِ آنها از آن روست تا به‌مدد وحشتی که القا می‌کنند، چاشنی‌ای به قدرت بیافزایند. جانیِ فاشیستِ کبیر در مواجهه با طبیعت چنان کور است که به حیوانات فقط به‌منزله‌ی ابزارِ خوارکردنِ آدمیان می‌نگرد. اتهامِ غیرمنصفانه‌ی نیچه به شوپنهاوئر و ولتر، که «آنان می‌دانستند

چگونه نفرت[شان] از برخی آدمیان و چیزها را در لفافه‌ی دلسوزی به حال حیوانات بپوشانند»[۲۲]، حقیقتاً در مورد قصّابِ فاشیست صادق است. پیش‌شرطِ عشقِ پرهیزکارانه‌ی فاشیست‌ها به حیوانات، طبیعت و کودکان، شهوتِ شکار است. نوازشِ سردستیِ موی کودکان و پوست حیوانات دلالت بر این دارد: این دست می‌تواند ویران کند. این دستْ یک قربانی را پیش از زمین‌زدنِ قربانی دیگر، ناز می‌کند، و گزینش آن هیچ ربطی به گناهِ قربانی ندارد. ناز و نوازش خبر از آن می‌دهد که همگان در پیشگاهِ قدرت یکسان‌اند و فی‌نفسه وجودی از آن خویش ندارند. نزد اهداف خونبارِ سلطه، مخلوق صرفاً ماده‌ای خام است. بدین‌سان پیشوا دغدغه‌ی خود برای بی‌گناهان را به نمایش می‌گذارد، بی‌گناهانی که بدون هیچ حُسن و مزیتی دست‌چین می‌شوند، همانطور که دیگران بدون استحقاق کشته می‌شوند. طبیعت کثافت است. فقط آن نیروی مرموزی که بقای خویش را حفظ می‌کند برحق است. ولی آن نیرو نیز خودْ فقط همان طبیعت است؛ کل ماشینِ بدیعِ جامعه‌ی صنعتیِ مدرن چیزی نیست بیش از طبیعتی که خود را تکّه‌پاره می‌کند. دیگر هیچ رسانه‌ای نیست که این تناقض بتواند به‌واسطه‌ی آن به بیان درآید. این تناقض با لجاجتِ محزونِ جهانی منکشف می‌شود که هنر، تفکر، و نفی از آن محو گشته‌اند. انسان‌ها چنان عمیقاً از خود و طبیعت بیگانه شده‌اند که فقط می‌دانند چگونه از هم سود جویند و به هم صدمه زنند. هر یک صرفاً یک عامل است، سوژه یا ابژه‌ی این یا آن کنش، چیزی برای به‌حساب‌آوردن یا به‌دورافکندن.

---

22. Nietzsche, *Die fröhlische Wissenschaft. Werke.* Vol. V. P. 133. [*The Gay Science*, trans, Walter Kaufmann, Vintage books 1974, P. 155.]

در این جهانِ رهاشده از نمود ــ که در آن آدمیان در پیِ وانهادنِ تأمل، بار دیگر زیرک‌ترینِ حیوانات شده‌اند که هرگاه دست بر قضا سرگرم دریدنِ خودشان نیستند، مابقیِ عالم را منقاد می‌کنند ــ دلسوزی برای حیواناتْ دیگر نه امری صرفاً سانتی‌مانتال بلکه نوعی خیانت به پیشرفت محسوب می‌شود. گورینگ با اتکاء به بهترین سنتِ ارتجاعی، حمایت از حیوانات را به نفرتِ نژادی پیوند زد، و شهوتِ لوتری‌ـآلمانیِ جانیِ شاد را با بازیِ لطیف و جوانمردانه‌ی شکارچیِ اشرافی. خط‌قرمزها به‌روشنی ترسیم شده‌اند؛ هر کس که با هرست* و گورینگ بجنگد، طرفِ پاولوف و تشریحِ زنده‌ی حیوانات است؛ هر کسی که میان این دو مردد باشد، طعمه‌ی راحتی برای هر دو است. به چنین شخصی توصیه می‌شود از عقل پیروی کند. انتخابْ اجباری و گریزناپذیر است. هر آن کس که سرِ تغییر جهان دارد، باید به هر قیمت شده از فرجامِ درافتادن به باتلاقِ باندهای حقیر حذر کند، جایی که فرقه‌گرایانِ سیاسی، شیفتگان یوتوپیا و آنارشیست‌ها همراه با معنویت‌گرایان تباه می‌شوند. روشنفکرانی که تفکرشان به هیچ قدرت تاریخیِ فعّالی وصل نیست، و جهت‌گیری‌اش رو به هیچ یک از دو قطبی نیست که جامعه‌ی صنعتی به سوی‌اش روان است، جوهرِ خویش را از دست می‌دهند؛ تفکرِ ایشان بی‌پایه می‌شود. بادا که امر واقعیْ عقلانی باشد. مترقیان نیز به ایشان می‌گویند هر کسی که واردِ بازی نشود، به درد هیچ‌کس نمی‌خورد. همه چیز وابسته به جامعه است، و تفکر، هر قدر هم دقیق باشد، باید خود را با گرایش‌های اجتماعیِ قدرتمندی همسو کند که بدون آنها تفکر به خیال واهی بدل می‌شود. این

---

* W.R.Hearst. مؤسسِ بزرگترین تراستِ مطبوعاتی در آمریکا.

اجماعِ همه‌ی واقع‌گرایانِ حق‌به‌جانب را وحدت می‌بخشد؛ کسانی که پایبندی‌شان به جامعه‌ی انسانی درحکم پایبندی‌شان به دارودسته‌ای توده‌ای در دل طبیعت است. گفتاری که اهدافِ هیچ‌یک از شاخه‌های آنها را دنبال نکند خشمِ بی‌حدِّ ایشان را برمی‌انگیزد؛ زیرا به یادشان می‌اندازد چیزی که فقط برای خُردشدن وجود دارد هنوز واجدِ صدایی است: یعنی به یادِ آن طبیعتی که دروغ‌های عشاقِ ناسیونالیستِ فولکلور از آن اشباع شده است. هرگاه صدای طبیعت حتی برای لحظه‌ای آوازِ همسُراییِ ایشان را قطع کند، خوفی که می‌کوشند آن را در صداهای‌شان غرق کنند ـــ و در قلب‌های عقلانی‌شده و شکسته‌ی‌شان همچون در دل هر جانوری به حیات‌اش می‌دهد ـــ صدای خود را به گوش می‌رساند. گرایش‌هایی که از طریق بیانِ چنین اندیشه‌هایی آشکار می‌شوند، کور و همه‌جاگیر اند. طبیعتْ فی‌نفسه نه آنچنانکه رومانتیسمِ کهن باور داشت، خوب است و نه آنچنانکه رومانتسیمِ جدید می‌گوید نجیب. طبیعت درمقام یک الگو و غایت، دالّ بر دروغ و ددخویی و ضدیّت با فکر است؛ و فقط به‌مثابه امری فهمیده‌شده به آن شوقی بدل می‌گردد که زندگان را به سوی صلح و آشتی سوق می‌دهد، به آگاهی‌ای که از آغاز منشاءِ الهامِ مقاومتِ راسخ در برابر پیشوا و جمع بوده است. آنچه پراکسیسِ حاکم و بدیل‌های گریزناپذیراش را تهدید می‌کند، نه طبیعت، که این پراکسیس با آن مطابقت دارد، بلکه به‌خاطرآوردنِ طبیعت است.

تبلیغات

تبلیغات به قصدِ تغییردادنِ جهان ـــ چه ایده‌ی مهملی! تبلیغاتْ زبان را به یک ابزار بدل می‌کند، به یک اهرم، یک ماشین. تبلیغات آن ترکیبی را که آدمیان

زیر سیطره‌ی بی‌عدالتیِ اجتماعی پذیرای‌اش شده‌اند با تحریک آنان، تثبیت می‌کند. تبلیغات متکی به اتکاپذیریِ آنان است . تمام مردم در اعماق آگاهیِ خود می‌دانند که، همچون در یک کارخانه، از طریق این رسانهٔ خود به مجموعه‌ای از رسانه‌ها بدل شده‌اند. خشمی که ایشان هنگامِ پیروی از آن احساس می‌کنند همان خشمِ قدیمی در برابر یوغ است، خشمی تقویت‌شده با این حدس که راه خروجی که تبلیغات نشان می‌دهد، راه غلط است. تبلیغاتْ آدمیان را دستکاری می‌کند؛ وقتی فریاد آزادی سرمی‌دهد، در تضاد با خودش قرار می‌گیرد. دروغگویی از آن جدایی‌ناپذیر است. تبلیغات همان عرصه‌ی بده‌بستانِ دروغ‌هاست که رهبر و پیرو در آن گردِ هم می‌آیند، حتی وقتی محتوایِ این عرصه در کل درست باشد. در این عرصه حتی حقیقت نیز به ابزاری صرف بدل می‌شود، ابزاری در خدمت جمع‌کردنِ پیروان؛ تبلیغات صرفاً با بیان حقیقت از دهان خویش، آن را به کذب بدل می‌کند. از همین روست که مقاومتِ حقیقی بدونِ تبلیغات است. تبلیغاتْ ضدانسانی است. پیش‌فرض‌اش آن است که اصلِ نشأت‌گرفتنِ سیاست از بصیرت همگانی چیزی بیش از لغلغه‌ی زبان نیست.

در جامعه‌ای که با دوراندیشی، فراوانیِ تهدیدکننده [از دید مصرف‌کننده] را محدود می‌سازد، آنچه از سوی دیگران به هر فرد توصیه می‌شود، سزاوارِ بدگمانی است. هشدار علیه آگهی‌های تجاری، اینکه هیچ شرکتی بذل و بخشش نمی‌کند، در همه‌جا صدق می‌کند، و البته پس از ادغام کسب‌وکار و سیاست، به‌ویژه در مورد این دوّمی صادق است. درجه‌ی مدح و ثنا همپای کاهش کیفیت افزایش می‌یابد: فولکس‌واگن برخلاف رولزرویس وابسته به آگهی تجاری است. منافع صنعت و مصرف‌کنندگان، حتی وقتی اولی جداً چیزی برای عرضه‌کردن

دارد، هماهنگ نمی‌شود. حتی تبلیغات برای آزادی هم می‌تواند موجدِ آشفتگی باشد، از آن رو که ضرورتاً تفاوتِ میان نظریه و منافع و علایق خاصِ مخاطبان‌اش را محو می‌کند. رهبرانِ کارگری که در آلمان به قتل رسیدند، حتی در مورد حقیقتِ کنش خویش نیز از فاشیسم کلک خوردند، زیرا فاشیسم به‌واسطه‌ی خصلتِ گزینشیِ انتقام‌اش، همبستگیِ آنان را دروغین ساخت. زمانی که روشنفکران در اردوگاه‌های کار اجباری تا حد مرگ به بیگاری کشیده می‌شوند، این امر ضرورتاً وضعِ کارگرانِ بیرون را بدتر نمی‌کند. فاشیسم برای اوسیتزکی (Ossietzky) و برای پرولتاریا یکسان نبود. تبلیغات به هر دوی آنها کلک زد.

البته آنچه مشکوک است به‌تصویرکشیدنِ واقعیت همچون دوزخ نیست، بلکه دعوتِ عادی و همیشگی به گریختن از آن است. اگر این دعوت امروزه مخاطبی داشته باشد، این مخاطب نه به‌اصطلاح توده‌های‌اند و نه فرد، که عاجز است، بلکه مخاطب آن، برعکس، شاهدی خیالی است که ما این دعوت را به او عطا می‌کنیم تا خود به‌تمامی گم‌اش نکنیم.

در بطن تکوینِ حماقت

نشانِ شعور همان شاخک حلزون است، آن جانوری که «با صورت‌اش دست می‌کشد» شاخکی که با آن، اگر قولِ مفیستوفلس را باور کنیم[۲۳]، بو نیز می‌کشد. این شاخک به محض برخورد با مانع به درون حوزه‌ی امنِ بدن پس می‌رود و با کل یکی می‌شود، تا زمانی که ترسان‌ترسان درمقام عاملی خودآیین بار دیگر پا پیش می‌گذارد. اگر خطر هنوز حاضر باشد، دوباره ناپدید می‌شود و

23. Goethe, *Faust*, part I,4068.

فاصله‌ی میان تلاش‌های‌اش طولانی‌تر می‌شود. حیاتِ ذهنی در ابتدایی‌ترین مراحل‌اش بی‌نهایت ظریف و حساس است. حسِ حلزون متکی به یک عضله است و عضلات اگر عرصه‌ی حرکت‌شان تحلیل رود، تنبل می‌شوند. بدن با صدمه‌ی فیزیکی فلج می‌شود، و ذهن با ترس. هر دوی این اثرات در خاستگاه‌شان جدایی‌ناپذیراند.

حیواناتِ تکامل‌یافته‌تر آزادیِ بیشترِ خود را مدیون خویش‌اند، وجود آنها گواهی است بر اینکه زمانی شاخک‌ها در جهاتی جدید بیرون خزیدند و پس زده نشدند. هر یک از گونه‌های آنان یادبودی است از گونه‌های بی‌شمارِ دیگری که تلاش‌های‌شان برای رشد در همان آغاز سد شد؛ گونه‌هایی که به محض تحریک‌شدنِ حتی یک شاخکِ واحد در مسیر تکامل‌شان، تسلیمِ ترس شدند. سرکوبِ امکانات بالقوه به لطف مقاومتِ بی‌واسطه‌ی طبیعتِ پیرامون، با پژمردنِ اعضا به‌خاطر ترس، به سمت درون نیز گسترش می‌یابد. هر زمان که جانوری با کنجکاوی به بیرون می‌نگرد، شکل جدیدی از حیات طلوع می‌کند، شکلی که ممکن است از دل گونه‌ی کاملاً شکل‌یافته‌ای ظهور کند که آن نمونه‌ی منفرد بدان تعلق دارد. ولی این شکلِ گونه‌ایْ یگانه عاملی نیست که آن را در امنیتِ وضعیتِ کهن اسیر نگه می‌دارد؛ نیرویی که نگاه‌اش با آن برخورد می‌کند همان نیروی مقاومتِ چندصد میلیون ساله‌ای است که از آغاز آن را در مرحله‌ی فعلی‌اش به بند کشیده است و به لطفِ نوشدنِ دائمیْ مانعِ برداشتن هرگامی به ورای آن مرحله می‌شود. آن نگاهِ مردّد و ناشیانه‌ی نخستین همواره به راحتی پس زده می‌شود؛ و آنچه در پس آن ایستاده نیّتِ خیر و امیدِ شکننده است ولی بدون هیچ نشانی از انرژیِ مستمر. حیوان در همان جهتِ معیّنی که وحشتزده گشته و رمیده است، بزدل و احمق می‌شود.

حماقتْ زخمی بر چهره یا تن است. حماقت می‌تواند خود را به یکی از شمار فراوانِ قوا یا به همه‌ی آنها، عملی و ذهنی، پیوند زند. هر حماقتِ موضعی در یک انسانْ نقطه‌ای را نشان می‌گذارد که در آن بازیِ نوپای عضلات به عوضِ پرورش‌یافتن، فرو خورده شده است. تکرار بیهوده‌ی تلاش‌هایِ سازمان‌نیافته و ناشیانه، در آغاز با همین سرکوب و فروخوردن شروع شد. پرسش‌های بی‌پایانِ کودک از قبل نشانه‌ی دردی مخفی است، همان پرسش نخستینی که کودک هیچ پاسخی برای آن نیافته است و نمی‌داند چگونه آن را در قالب مناسب‌اش جای دهد.[24] این تکرارْ نیمی به عزمی بازیگوش می‌ماند — همچون زمانی که یک سگ بی‌وقفه به دری می‌جهد که نحوه‌ی بازکردن‌اش را نیاموخته است، و نهایتاً اگر دسته‌ی در خیلی بالا باشد از آن دست می‌کشد — و نیمی تابعِ اجباریْ درمانده است ـ همچون زمانی که یک شیر در قفس‌اش بی‌وقفه بالا و پایین می‌رود، یا یک فردِ روان‌رنجور واکنشی دفاعی را تکرار می‌کند که بیهودگی‌اش قبلاً اثبات شده است. اگر کودک از تکرارهای خویش فرسوده شده باشد، یا اگر پس‌زدنْ بیش از حد خشن بوده باشد، ممکن است توجه کودک به سویی دیگر معطوف شود؛ به تعبیری می‌توان گفت اینک کودک به‌لحاظ تجربه غنی‌تر است، لیکن در همان نقطه‌ای که رانه‌اش سد شده است، اثرِ زخمی به‌راحتی می‌تواند به جای ماند، کبره‌ای کوچک که سطح [بدن] در آن بی‌حس است. چنین آثار زخمی به انواعِ بدقوارگی می‌انجامند. آنها می‌توانند «تیپ‌هایی شخصیتی» بسازند، سخت و پرتوان؛ و می‌توانند موجدِ حماقت باشند، آنهم در شکلِ علائم ناکارآیی، کوری یا سترونی، وقتی که این زخم‌ها

24. CF.Karl Landauer, "Intelligenz und Dummheit" in *Das Psychoanalytische Volksbuch* ,Bern 1939,p.172

صرفاً بی‌تحرّک‌اند، و یا در شکل خباثت، بدجنسی و تعصّب، وقتی که در درونِ خود سرطانی می‌شوند. خیرخواهی، به‌واسطه‌ی خشونتی که تحمل می‌کند بدل به بدخواهی می‌شود. و نه فقط پرسش ممنوعه، بلکه تقلیدِ سرکوب‌شده، گریستنِ ممنوعه، یا بازیِ بی‌مهابایِ ممنوعه، می‌توانند به چنین آثار زخمی منجر شوند. مراتبِ فکری و درجات شعور در متن نوعِ بشر همانند جنس‌ها در زنجیره‌های جانوران، و درواقع همان نقاط کورِ نهفته در هر فرد، نشانگرِ مقاطعی‌اند که در آنها امیدْ متوقف شده است، مقاطعی که سنگ‌شدن‌شان گواهی است بر آن چیزی که همه‌ی موجوداتِ زنده را در قیدوبند نگه می‌دارد.

پیوست مترجمان:

یادداشتی درباره‌ی تاریخچه و چگونگیِ نگارش دیالکتیکِ روشنگری

مؤلفانِ *دیالکتیکِ روشنگری* مکرراً بر مسئولیت مشترک‌شان در قبال کل اثر تأکید گذاشته‌اند. آنها در دیباچه بر چاپ جدید ۱۹۶۹ می‌نویسند: «برای هیچ کسی که دست‌اندرکارِ نگارش‌اش نبوده است تشخیصِ این نکته آسان نخواهد بود که هر دوی ما تا چه حد در قبال تک‌تکِ جملات کتاب مسئول‌ایم. ما بخش‌های بلندی از کتاب را مشترکاً دیکته کردیم و تنش میان دو طبع یا خوی فکری که در متن آن به هم گره خورده‌اند اصلِ حیاتیِ *دیالکتیکِ روشنگری* است.»[1] این واقعیت که مؤلفان چنین ادعایی را به دلایلِ مربوط به سیاست‌های دانشگاهی و یا به‌سبب دیگر ملاحظاتِ راهبردی و فرعی مطرح نکرده‌اند به‌یاری نامه‌ی زیر از آدورنو به هورکهایمر (مورخ ۲ ژوئن ۱۹۴۶) اثبات می‌شود: «ماکس عزیز، دو نسخه از دو شرح انتقادی‌ای که نویسنده‌شان، کارل تیمه از دانشگاه بازل، برایم فرستاده است؛ ضمیمه‌ی نامه است. من بلافاصله

1ـ همین کتاب، ص، ۱۳.

این اظهارنظرِ بی‌معنا را که من مؤلفِ «عناصر یهودستیزی»ام، تصحیح کردم. ظاهراً افراد نمی‌توانند در برابر وسوسه‌ی جدانگهداشتنِ ما از یکدیگر مقاومت کنند، هرچند که من در ماه فوریه به تیمه نوشتم که *دیالکتیکِ روشنگری* کارِ مشترکِ هورکهایمر و من است، تا آن حد که تک‌تکِ جملات به هر دوی‌مان تعلق دارند. با سلام‌های گرم، تدی.»[۲]

همکاریِ میان آن دو به این کتاب منحصر نمی‌شد. اسناد و سوابقِ به‌جامانده از سال‌های ۱۹۳۱/۳۲ و ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۶ گواهی است بر مباحثات نظریِ فشرده میان آن دو. مقالات و یادداشت‌های متعدد به جا مانده از آن دوره، و از دهه‌ی ۱۹۵۰، و حتی دهه‌ی ۱۹۶۰، نشانه‌هایی به دست می‌دهد از کار مشترکِ آنها، امری که در تصحیحاتِ خطیِ نمونه‌های چاپی مشهود است.

هنگامی که پس از پایان جنگ، دو نویسنده تصمیم به بازگشت به فرانکفورت گرفتند و چاپ مقالاتی در نشریات آلمانی را مجدداً در دستور کارِ خویش قرار دادند، برای مدتی بر آن شدند تا آثارشان را به لحاظ انتشار در هم ادغام کنند. مکاتبات میان آن دو گواه آنست که شروعِ این طرح عمدتاً از طرف آدورنو بوده است. او در ۱۹۴۹ پیش‌نویس اعلامیه‌ی زیر را ـ که از قضا هیچ‌گاه چاپ نشد ـ تهیه کرد: «از آنجا که کل کار پژوهشیِ ما، چه نظری و چه تجربی، برای سال‌ها چنان با هم ممزوج بوده است که سهمِ هر یک از ما در آن قابل تمییز نیست، به‌نظر می‌رسد اکنون برای ما زمانِ مناسبی است تا در برابر عموم اعلام کنیم که همه‌ی آثار منتشره‌ی فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختیِ ما باید به‌منزله‌ی تألیفاتِ مشترک در نظر گرفته شود، و اینکه ما در قبال آنها

2. Max Horkheimer Archiv der Stadt-und Universitätabibliothek, Frankfurt am Main: VII D210.

مسئولیت مشترک داریم. این امر در مورد آثاری که امضای یکی از ما را دارد نیز صادق است.»[۳]

هر چند شکی نیست که هورکهایمر و آدورنو طی دوره‌های طولانی سرگرم همکاریِ موفقیت‌آمیزی بودند ــ که دیالکتیکِ روشنگری شناخته‌شده‌ترین و به‌لحاظ تاریخی بانفوذترینِ آن است ــ لیکن تردید بسیاری وجود دارد که هر دو نظریه به‌واقع، آنگونه که در این اعلامیه ادعا شده، وحدتی یکپارچه و بی‌شکاف را شکل دهند. اگر از فاصله‌ای زمانی بدان بنگریم، این اعلامیه بیشتر روشنگرِ آرمانِ این دو نویسنده است تا رابطه‌ی واقعیِ میان آنها، آرمانی که طی دهه‌ی ۱۹۴۰ به‌واسطه‌ی کارِ مشترک‌شان چنان به آن نزدیک شدند که نادیده‌گرفتنِ عمده‌ی تفاوت‌های‌شان ممکن گشت. در آغازِ فاز جدیدِ همکاری در انستیتو تحقیقاتِ اجتماعی، که دوباره در فرانکفورت برپا شده بود، آدورنو با شور و اشتیاقی خاص، یکسانیِ کامل میان دیدگاه‌های‌شان را اعلام کرد، چنان که گویی می‌خواست آن دوره‌ی نگارش مشترک را با ایمن‌ساختن‌اش در برابر هر نوع گرایش مخالف، دائمی کند.

به‌هنگام کار روی *دیالکتیکِ روشنگری* تفکر دو نویسنده بیش از هر زمان دیگری، قبل یا بلافاصله بعد از این دوره، به یکدیگر نزدیک شد. با این حال، این کتاب در متن تحول فردیِ هر یک از دو نویسنده کارکردهایی بس متفاوت داشت. رجوع به دست‌نوشته‌های مربوط به *دیالکتیکِ روشنگری* که در میانِ نوشته‌های به‌جامانده‌ی مؤلفان حفظ شده است، و همچنین رجوع به اظهارنظرهای ثبت‌شده درباره‌ی مسأله‌ی تألیفِ کتاب، مبنایی فراهم می‌آورد

3 *Ibid.*, XI 6.86.

برای پاسخ‌دهی به پرسشِ بس دامنه‌دارترِ توافق‌ها، تفاوت‌ها و تحول‌های نظریِ دو مؤلف. لیکن، صرف‌نظر از این نکته، این واقعیت باقی است که تألیف کتاب، که نمی‌تواند ضرورتاً به کنش نوشتنِ متن تقلیل یابد، نهایتاً باید به هر دوی آنها نسبت داده شود. با توجه به فاصله‌ی تاریخیِ موجود، هر انگیزه‌ای برای قراردادنِ یکی از دو نویسنده در برابر دیگری، که شاید در زمان حیات‌شان محلی از اعراب داشته، اکنون خودبه‌خود منتفی است.

برای تعیینِ سهم هر یک از دو نویسنده در متن مشترک‌شان دو نوع از منابع در دسترس‌اند: الف) پیش‌نویس‌های اولیه‌ی موجود در نوشته‌های به‌جامانده، ب) اظهارنظرهای شفاهاً انتقال‌یافته.

الف) دست‌نوشته‌های به‌جامانده

(۱) «دیباچه»: این قسمت جزئی است از نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر در قالب اوراقی تایپ‌شده که حاوی شمار زیادی از تصحیحات و اضافات قلمیِ خودِ هورکهایمر و معدودی از تصحیحات آدورنوست. هیچ پیش‌نویسی از این متن در میان نوشته‌های به‌جامانده‌ی آدورنو یافت نمی‌شود.

(۲) «مفهوم روشنگری»: در چاپ ۱۹۴۴ کتاب، عنوان این فصل «دیالکتیک روشنگری» است و در نمونه‌های تایپی، عنوان «اسطوره و روشنگری» را بر خود دارد. بسیاری یادداشت‌های قلمی و قطعات متنیِ مرتبط با این فصل به قلم هورکهایمر، و تعداد کمتری به قلم آدورنو، در میان نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر حفظ شده است؛ قطعاتی از نسخه‌های تایپ‌شده همراه با تصحیحات قلمی از سوی هر دو مؤلف به نسبتی برابر در میان این نوشته‌ها حفظ شده است. نوشته‌های به‌جامانده‌ی آدورنو حاویِ هیچ مطلبی مرتبط با این فصل نیست.

(۳) «ضمیمه I: اودیسئوس یا اسطوره و روشنگری»: آثارِ به‌جامانده‌ی آدورنو حاویِ نسخه‌ای تایپی از این فصل همراه با بسیاری تصحیحات و اضافاتِ قلمی است.

(۴) «ضمیمه II: ژولیت یا روشنگری و اخلاق»: نسخه‌ی تایپی این فصل در میان نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر وجود دارد و عنوان‌اش «روشنگری و استدلال دقیق» است. نوشته‌های به‌جامانده‌ی آدورنو حاویِ هیچ مطلبی مرتبط با این فصل نیست.

(۵) «صنعت فرهنگ‌سازی: روشنگری به‌مثابه فریب توده‌ای»: نوشته‌های به‌جامانده از هورکهایمر حاویِ دو روایت از این فصل است زیر عنوان «شاکله‌ی فرهنگ توده‌ای». روایت قدیمی‌ترْ عنوان فرعی «پیش‌نویس دوّم» و تاریخ «اکتبر ۱۹۴۲» را بر خود دارد. نام ماکس هورکهایمر (روی جلد دفترچه) و حروف اختصاری م. هـ. به دستخط خودش (روی صفحه اول) آمده است. این نسخه‌ی تایپی هشتاد و نه صفحه دارد که چهل و پنج صفحه‌ی اول آن حاویِ اضافات و تصحیحاتِ قلمیِ متعددی از سوی هورکهایمر است. فقطْ بخشی از این فصل که چهل و پنج صفحه‌ی اول‌اش بازبینی شده بود در چاپ‌های ۱۹۴۴ و ۱۹۴۷ آمد. این روایت مطابق با نسخه‌ی تایپیِ دومِ این فصلْ موجود در نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر است. در نسخه‌ی چاپ‌شده، این فصل با یادداشتِ «ادامه دارد» پایان می‌یابد که در چاپ جدیدِ ۱۹۶۹ حذف شد. پیش‌نویس‌های به‌جامانده‌ی این فصل مثالِ گویای مسایلی‌اند که به‌هنگام تلاش برای تشخیصِ مؤلف بر اساسِ شکل مطالب پیش کشیده می‌شوند. این دست‌نوشته‌ها در عین حال درکی عمیق‌تر از نحوه‌ی کار دو مؤلف را برای ما ممکن می‌سازند. و نتیجه‌ی نهایی صرف‌نظر از مقدّمات چنین است: علی‌رغمِ

نشانه‌هایی که به هورکهایمر اشاره دارند، احتمالاً آدورنو مؤلّفِ نخستین روایتِ این فصل است. نوشته‌های به‌جامانده‌ی او همچنین حاویِ متن تایپیِ موسوم به «پیش‌نویسِ دوم» است؛ سه نسخه از این متن وجود دارد که یکی از آنها تصحیح نشده است و دیگری حاویِ معدودی تصحیحاتِ قلمی از سوی آدورنو — حروف اختصاری ت.و.آ. روی صفحه‌ی عنوان این نسخه آمده است — و سومین نسخه حاویِ شمار زیادی از اضافات و تصحیحات قلمیِ آدورنو در چهل و پنج صفحه‌ی اول است. برخی از این یادداشت‌ها کلمه به کلمه با یادداشت‌های هورکهایمر تطبیق می‌کنند، در حالی که برخی دیگر با آنها متفاوت‌اند. بنابراین، بر اساس بررسیِ نوشته‌های به‌جامانده، می‌توان گفت که سهمِ دو مؤلف در بازبینی ثانوی برابر بوده است. فقط اظهارنظرهای شَفاهیِ ثبت‌شده می‌توانند مسأله‌ی هویت مؤلّفِ پیش‌نویس نخست را روشن سازند، و آنها نیز به آدورنو به عنوان مؤلف اشاره دارند. اگر شکل مطالب را مبنا قرار دهیم، جریان کار روی این فصل را می‌توان به شکل زیر بازسازی کرد:

پس از آنکه آدورنو، براساسِ مباحثات و یادداشت‌هایی که دیگر دردسترس نیستند، یک «پیش‌نویس دوم» را تألیف و با عجله تصحیح کرد، دو مؤلف نسخه‌ی تایپی را جمله به جمله مورد بحث قرار دادند و در همان حال تصحیحاتِ مورد توافق‌شان را بدان افزودند. اما قبل یا بعد از این کار، هر یک از دو مؤلف مستقلاً متن تایپی را بازبینی کرد. این فرآیند بازبینی، به دلایل فرعی، در صفحه‌ی ۴۵ متن تایپی متوقف شد. روایت چاپ‌شده از ترکیبِ دو روایتِ بازبینی شده‌ی اول حاصل آمد. براساس این تفسیر، حروف اختصاری م.هـ. و ت.و.آ. صریحاً نه به مؤلف بلکه به «صاحبانِ» نُسخ متن تایپی اشاره دارند. اضافه‌شدن نام «ماکس هورکهایمر» به عنوان مؤلف به صفحه‌ی عنوانِ کارِ

خود هورکهایمر نیست و به احتمال قوی بعدها به‌اشتباه از سوی منشی صورت گرفته است.

(۶) «عناصر یهودستیزی: مرزهای روشنگری»: هیچ متن تایپیِ آماده برای چاپی از این فصل در نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر موجود نیست، لیکن این نوشته‌ها حاویِ قطعات تایپیِ بسیاری است ـ که هورکهایمر به اکثر آنها تصحیحات و اضافات قلمی افزوده است ـ همراه با پارگراف‌هایی به قلم خودِ هورکهایمر. یکی از این پاراگراف‌ها مستقیماً پس از سه صفحه‌ای می‌آید که به خط گرتل آدورنو نوشته شده است (و احتمالاً به او دیکته شده). این مجموعه همچنین حاویِ معدودی یادداشت‌های قلمی از آدورنو و یک متن تایپیِ شش صفحه‌ای از او تحت عنوان «پیش‌نویس» است. گزارش‌هایی از مباحثاتِ دو مؤلف درباره‌ی یهودستیزی نیز در این مجموعه وجود دارد. چندین روایت از تز VII این فصل نیز، که تا زمان نسخه‌ی چاپیِ ۱۹۴۷ اضافه نشده بود، در قالب متنی تایپی همراه با تصحیحات و اضافات قلمیِ هورکهایمر وجود دارد.

(۷) «یادداشت‌ها و طرح‌ها»: مطالبِ این فصل را می‌توان در نوشته‌های به‌جامانده‌ی هورکهایمر یافت، آنهم معمولاً در قالب چندین روایت تایپی همراه با تصحیحات قلمیِ هورکهایمر. بخش‌هایی که بعداً تحت عنوان «پی‌نوشت‌ها» به برخی از یادداشت‌ها افزوده شدند در این نسخه‌های تایپیْ موجود نیست. گزین‌گویه‌ها به صورت چندین دسته‌ی مجزا گردآوردی شده‌اند. از میان متون تایپیِ موجود، فقط حدود نیمی از آنها در نسخه‌ی چاپیِ *دیالکتیکِ روشنگری* گنجانده شده‌اند. «یادداشت‌ها و طرح‌ها» قدیمی‌ترین بخش‌های *دیالکتیک روشنگری‌*اند. یادداشت‌هایی که تاریخ دارند در سال‌های ۱۹۳۶، ۱۹۴۰ و ۱۹۴۲ نوشته شده‌اند. نوشته‌های به‌جامانده از آدورنو حاویِ هیچ دسته‌نوشته یا متن

تاییِ مرتبط با این یادداشت‌ها نیست.

ب) اظهارنظرهای شفاهی

(۱) یورگن هابرماس می‌نویسد: «هویت مؤلفِ تک‌تک فصل‌ها به هیچ وجه غیرقابل‌تمییز و تقسیم نیست. گرتل آدورنو یک‌بار این حدس مرا، که به هر حال برای هر خواننده‌ی دقیقیْ بدیهی است، تأیید کرد که مقاله‌ی اصلی [«مفهوم روشنگری»] و فصل مربوط به ساد عمدتاً توسط هورکهایمر نوشته شده‌اند، در حالی که فصولِ مربوط به اودیسئوس و صنعت فرهنگ‌سازی را می‌توان اساساً به آدورنو نسبت داد. این نتیجه‌گیری صرفاً مبتنی بر تفاوت‌های سبکی نیست.»[4]

(۲) اما گزارش دقیق‌تر و جامع‌تر، که مبتنی بر صحبتی شفاهی با آدورنو است، متعلق به رولف تیدمان است. این گزارش با شواهدِ برگرفته از مطالب موجود در نوشته‌های به‌جامانده‌ْ تطابق دارد. بر اساسِ گفته‌ی تیدمان، دو مؤلف فصلِ «مفهوم روشنگری» را مشترکاً دیکته کرده‌اند. (اسناد موجودْ حاکی از تعداد زیادترِ پیش‌نویس‌های نوشته‌شده توسط هورکهایمر است) بنابه این گزارش، نخستین ضمیمه، «اودیسئوس یا اسطوره و روشنگری»، تقریباً منحصراً توسط آدورنو نوشته شده است، در حالی که ضمیمه‌ی دوم، «ژولیت یا روشنگری و اخلاق»، را می‌توان به همین میزان به هورکهایمر نسبت داد. فصل «صنعت فرهنگ‌سازی» مبتنی بر پیش‌نویسی از آدورنوست که با این حال به صورتی چنان جامع توسط هورکهایمر بازبینی شده است که باید سهمِ هر دوی آنها را عملاً یکسان دانست. در مورد فصل «عناصر یهودستیزی» وضعْ معکوس

4. Jürgen Habermas, "Bemerkung Zur Entwicklung des Horkheimsrschen Werkes," in *Max Horkheimer heute*: *Werke und Wirkung*, ed. Alfred Schmidt and Norbert Altwicker, Frankfurt 1986 p. 171.

است، این فصل در ابتدا توسط هورکهایمر نوشته شد و سپس از سوی آدورنو عمیقاً بازبینی شد. به علاوه، دیباچه‌ی سال ۱۹۴۴ به سهم قابل ملاحظه‌ی لئو لوونتال در صورت‌بندیِ سه تزِ نخستِ این فصل اشاره دارد. بنا به گزارشِ تیدمان، فصل «یادداشت‌ها و طرح‌ها» توسط هورکهایمر نوشته شد و آدورنو هیچ دخالتی در آن نداشت. آدورنو «پی‌نوشت»های موجود در این فصل را نوشت که از سوی هورکهایمر بازبینی نشدند.

گونزلین اشمید نور

This is a Persian translation of

***Dialektik der Aufklärung**, philosophische fragmente,*

T.w. Adorno und M. Horkheimer,

Fischer Taschenbuch verlag 2001

By M. Farhadpour & O. Mehrgan



ماکس هورکهایمر

ماکس هورکهایمر [illegible]